БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

МИХАИЛ АРНАУДОВ

СТУДИИ ВЪРХУ БЪЛГАРСКИТЕ ОБРЕДИ И ЛЕГЕНДИ

Том I

София · 1971

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

ПРЕДГОВОР

КЪМ ПЪРВОТО ИЗДАНИЕ

В част I и II на тези студии влизат очерците ми под същото заглавие, печатани в „Списание на Българската академия на науките", кн. IV (1912), 1—122 и кн. XIV (1917), 43—100. Несъмнено очерците трябваше да бъдат коренно преработени и значително допълнени, за да се дойде до оня план и ония схващания по основните въпроси, които застъпвах в част III и IV на същите студии („Кукери и Русалии", „Вградена невеста"), печатани като том XXXIV на „Сборника за народни умотворения и народопис" (1920), издание на Българската академия на науките. В сравнение с първата редакция изложението ми тук се отличава дотолкова, че с право би могло да се говори за един съвсем нов труд. Извън новите материали и съпоставки, дошли да осветлят от разни страни разглежданите тук обредни и поетически старини, общите гледища, на които заставам, са прокарани с по-голяма грижа за яснота на идеите и в духа на оня строг критицизъм, който навсякъде тегли рязка граница между положително даденото и предполагаемото, между факта и теорията. Помнейки думите на стария скептик-оптимист Волтер: „Je vous réponds bien que, si j'avais fait quelque découverte, quand je la croirais inébranlable, je la donnerais sous les livrées modestes du doute", аз не искам да си правя илюзии върху стойността на някои самоуверени заключения от по-рано. Опитът ми в течение на дълги години ме приучваше да давам повече право на Бастиан, основателя на съвременните етнологически проучвания, когато той твърди, че „компаративно-генетическата метода" не е отишла много по-далеч от събиране на сигурен материал и от първи стъпки в едно поле, гдето се откриват неизмерими перспективи за научното обяснение (срв. „Allerlei aus Volks- und Menschenkunde", II, 2).

Така аз споделях и мнението на друг знаменит майстор във фолклорно-митологическите студии, Фрезър, който след толкова наблюдения и проверки идваше до убеждението, че теории и системи в тази област са само вероятни конектури, осъдени неведнъж на същата забрава, каквато е дял и на традициите, до които се отнасят („Balder the Beautiful", I, стр. VI—VII, XII). Но не е ли, в края на краищата, такава съдбата на почти всяко научно тълкуване, доколкото то иска да бъде несменяем закон? Не се ли характеризира особено всяко хуманитарно знание, всяка наука за духа и за творчеството с подобна относителна стойност на своите първи принципи? И като признаваме правото на хипотезата, редом с култа за „бога на нещата, както са те сами по себе си" (Карлайл), ние би трябвало да спрем при идеята за прогресивна разработка на знанието — единствената, която е съвместима

със становището на сериозния изследовател (срв. моя „Увод в литературната наука“, 12 сл.).[1]

Така погледнато, отклоненията в разбирания, сравнения и възгледи спрямо първите ми опити са, вярвам, явен белег на добрата воля да се постави на по-здрави основи цялата редица изследвания в областта на обреди, обичаи, поетически мотиви и вярвания. В същия дух трябва да бъдат довършени и останалите части на тези студии, преди всичко главите, посветени на коледни и пролетни обредно-поетически традиции у нашия народ.

София, май 1922.

КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ

Трябва да забележа, че трудът ми, отдавна станал библиографска рядкост, се издава сега в своя първоначален вид. Някои най-необходими добавки или поправки се съдържат в забележките. Относно коледните и пролетните обредно-поетически традиции, за които е споменато в предговора от 1922 г., трябва да зебележа, че те станаха предмет на проучвания, които влязоха първо в том IV и V на сборника „Българско народно творчество“ , издание на „Български писател“ (1961—1962), а после в новото издание на труда ми „Очерци по българския фолклор“ (1968). Трябва да добавя още, че в споменатите „Очерци по българския фолклор“ е поместена и обширната студия „При нестинарите в Странджа“, стр. 410—531, която съдържа важни допълнения към наблюденията и изводите ми в първа част на настоящия труд.

София, октомври 1970. М. А.

[1] Ново издание: „Основи на литературната наука“, 1942, 23 сл.

УВОД

Езически традиции в религиозно-магическите понятия на народа. — Компромис между християнството и заварените местни култове. — Разлагане на старата обредна система след реформата на календара. — Дохристиянското деление на празничната година; основен мотив на празниците. — Произход на днешните обреди и значение на гръко-римското наследство. — Методи и теории при фолклорните студии; оправдание на скептицизма и на хипотезата.

За всички, които внимателно са изучавали духовния живот на простия народ в Европа, е било ясно, че християнството не е могло да заличи остатъците от по-старите религии и че в светогледа, обредите и верските понятия на днешния селянин прозират безброй следи от някогашното езичество. Макар християнството да обявява безмилостна война на старите култове, макар евангелието да замества с нови легенди отживелите митове, а черковните отци да анатемосват гадателите и магьосниците с цялата им лекарска, пророческа и жреческа мъдрост, все пак — по силата на оня психологически консерватизъм, който изобщо характеризира земеделското население — нито в средните векове, епоха на искрена набожност, нито в новата история, с великите завоевания на рационализма, черквата не е успяла да изкорени това, което тя обича да нарича „суеверие". Истината именно е тази: почти всичко, което в езически времена е било живо, произтичайки от съкровени човешки чувства и от елементарни закони на духа, се запазва живо и до днес въпреки променените религиозни и просветни условия. И ако е вярно наблюдението на един такъв опитен социолог, какъвто е Джеймс Фрезър, че селянинът на Запад, французин, немец или англичанин, остава и ден-днешен дивак и езичник, щом цивилизацията му е някаква тънка покривка, която твърдите удари на живота очистват лесно, за да изпъкне пред нас здравата сърцевина на диващината и езичеството[1], едва ли може да има съмнение върху все така грубата суеверно-магическа религия на народите в Югоизточна Европа, гдето турското владичество е забавило с няколко века общественото развитие, като запазва във всичката им свежест редица социални, етнографски и фолклорни явления, свидетелства за дохристиянска или доисторическа култура.[2]

---

[1] J. G. Frazer, Balder the Beautiful, London, VIII, 1913.

[2] За България това състояние на народната вяра и обредност е често изтъквано от по-вещите ни етнографи.

„В религиозно отношение, пише Йордан Захариев („Кюстендилско Краище", СбНУН, XXXII, 144), краищчанинът е повече езичник, отколкото християнин: спрямо черквата той стои напълно индиферентен. И макар да казва, какво „требе да се слуша, що дума попо, а не що чини он", тукашният селянин не ходи в черква, за да слуша тоя поп. Пък и да ходи,

Още при първите си опити да се наложи на света като единствено права религия, да предприеме радикална обнова на мисълта и на нравите от становище на вярата в Спасителя, християнството се натъква на противодействия, които го заставят да допуска опасни компромиси, да прави дори заемки, които извратяват самата му същност. Отначало действително то се поставя в рязко отрицание към езическите въззрения и не иска да признае нищо от религиозната практика на гърци и римляни, на германци, келти и славяни; но скоро неговите видни представители се убеждават, че е по-тактично да се направят мълчаливо известни отстъпки, за да се сломи поне вътрешната съпротива и да се създадат условия за постепенно и пълно обръщане. Папа Григори Велики (590—604), изглежда, е разбирал добре необходимостта от търпеливо преодоляване на вековното народно предание, когато препоръчва (Regula pastoralis) на католишките мисионери: „Недейте премахва празниците, които вършат бретонците, когато принасят жертва на своите богове; прехвърлете само тия тържества върху дните на храмовите празници или върху празниците на светите мъченици, така щото запазвайки някои от грубите веселби на идолопоклонството, народът да привикне по-лесно към духовните радости на християнската вяра."[3] Така и по отношение на ересите (напр. манихейството) черквата може да излезе победителка едва когато възприеме част от техните идеи.

Но и без такива инструкции проповедниците са щели да приспособяват новите религиозни откровения към етическото и интелектуално равнище на покръстените племена, тъй като старо и ново, еретическо и православно не са се намирали изобщо в такава непримиримост, каквато си въобразяват, че има, фанатизираните теолози. Нито на теория, нито на практика контра-

---

няма да го разбере: извършването на черковната служба му е досущ непонятно; религиозните тайнства имат за него чисто езически характер; ако ходи да пали свещ и да взема причастие, прави го само от страх да не разсърди бога, когото схваща повече като зло същество, и за да го омилостиви, принася му жертви, като прави курбан. . . Причастяването е главното и почти единствено общение на тукашния селянин с християнската религия. . . Християнството не е указало почти никакво влияние за изкореняване на езичеството, а тъкмо обратното — много езически елементи са се така свързали с християнски обреди, та сега е мъчно да се познае кое е по-старо. Крайшчанинът никога не се счита така силно обвързан с християнските си религиозни задължения и обичаи, както с тия от старото време. Остатъци от езичеството има твърде много."

С оглед към празниците, свързани с култа на невидими и видими добри или зли същества, които празници са двойно повече от „господските", черковните, същият етнограф (стр. 155) казва: „Да се празнува за „от-град", за мишки, за змии, за вълци, за разни болести, за вятър, самовили, змейове, али и пр. е много по-изискано и строго, отколкото да се празнува за християнските светци. Напр. Великден. . . не се зачита толкова силно, колкото кой и да е петък през годината."

[3] Как езическият обичай става християнски, като се промени не материалната му същност, а смисълът му, тълкуването му, ни показва твърде нагледно и писмото от 18 юли 601 г. на същия папа, Григори Велики, до абат Мелитус, който трябва да предаде изложените там инструкции на епископ Августин, апостол между англите. В това писмо, което обосновава оная политика за покръстване на езичниците, се казва: „Не трябва да се разрушават храмовете на идолите у тоя народ; трябва само да се разрушат идолите и да се свети вода . . , защото, ако храмовете са добре строени, те могат да минат от култ на демоните към служба на правия бог. . . Тези хора имат обичай да убиват много бикове за жертва на своите демони; и тук трябва да се промени някак характерът на церемонията. В деня на освещаване или на годишнина за светите мъченици. . . те ще празнуват чрез обща трапеза религиозния празник. Но не вече на дявола ще се принасят тези животни — а ще ги колят за ядене в чест на бога и хората ще благодарят на господа, който им е дал всички неща и ги е наситил."

Срв. L. M. Hartmann в Monumenta Germaniae historica, II, 330 сл. и J. Toutain, Revue de l'Histoire des Religions, t. LXXXIII, 1921, 111.

стът между езичество и християнство не е бил тъй значителен, за да имат право някогашните или по-новите гонители на суеверието да винят народа в неспособност да се проникне от по-високи концепции. Контрастът не е бил значителен в областта на теорията, понеже догми, представи и учения на христологията се поставят под силното влияние на старите предноазиатски религии, които рано още проникват в Палестина и в Гърция, за да породят не един обред, не една легенда, прикрепени към образа на Исус или на светците, към литургията или календарния обичай. Още в момента на възникването си християнството се оказва напоено от духовната атмосфера, в която се движи целият древен свят и която има за свои главни огнища Вавилон и Египет. И ако напр. строгият монотеизъм на Новия Завет изключва култа на многото богове, той признава все пак царството на демоните и духовете, за да съвпадне така с анимизма на ония народи, у които новата вяра прониква по мирен път или чрез кървави насилия.

От друга страна, възприетото от езичниците християнство се подлага на безброй местни и национални преправки, някои от които добиват такъв самобитен характер, че се чувствуват дори като отделни вероизповедания. Не е била маловажна тук ролята на домашните неуки мисионери.[4] Водени от несъзнателно разположение към старите обичаи и представи или пък въодушевени от съзнателно желание да съгласуват неизкоренимите навици на народа с новата проповед, тези мисионери-свещеници допускат множество отклонения от чистото християнство и поддържат онова смешение на каноническо с еретическо, за което в руско-славянския свят бе създаден терминът „двуверие".[5] По-уместно би било да се говори за един крайно подвижен и разнообразен по страни и епохи религиозно-магически синкретизъм, образуван от разнородни по потекло и смисъл елементи. Още дълго преди появата на християнството в Египет, Сирия и Палестина и особено в Самария настъпват верски смешения, гдето се кръстосват митове и култова мъдрост на вавилонци, перси и предноазиатски народи със суеверия и популярна религия на гърците, за да намерят прием и у евреите. Много от гностическите системи възприемат този синкретизъм, задушавайки така първичното християнство с езически обреди и спекулации.[6] Ето защо думите на Русо в „Изповед на савойския викар": „Je crois toutes les religions bonnes quand on y sert Dieu convenablement" биха могли да бъдат мнение на всеки неофит от първите векове на християнството, който напразно се мъчи да проникне в споровете на догматиците за право и криво. В III и IV век конкуренцията на всевъзможни религиозни течения — особено в пределите на римската империя — е тъй голяма, щото се губи всяка сигурност за установеност на вярата, молитвата, тайнствата. Възниква една амалгама на стари келтски, италски и други европейски божества, тачени благочестиво в селската среда, с римски богове и обреди, поддържани от духовенството и властите, както и с нахлулите от Изток форми на езичеството и на християнството, които намират горещ прием у жадните за екстаз, оргиастика и мистически посвещения граждани.[7] И това, което се получава в резултат като православие или ерес, трябва да се цени твърде относително: не всичко, въз-

[4] A. Van Gennep, Religions, Moeurs et Legnedes, Paris, 1908, 96.
[5] М. Драгоманов, СбНУН, IV, 295.
[6] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1, 262 сл.
[7] F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidenthum[2], Leipzig, 1914, 226.

псието от християнството, идва от чистия извор на евангелската традиция и не всичко еретическо противоречи на строгия християнски деизъм. Законна и незаконна вяра се родеят скрито чрез праосновата си в дохристиянската религиозна мисъл.

Макар историческото християнство, както то се насажда в Европа, да не означава ни най-малко коренен преврат във въззренията на масите, все пак езическата старина с нейния политеизъм, жертви и тържества претърпява чувствително стеснение, щом трябва да се приспособи — външно или вътрешно — към формите на официалната религия. От голямо значение се явява тук реформата на черковния календар. Със своето разпределение на светци и празници по годишните времена този календар събаря старата система на празнуване при определени дати и във връзка с това настъпва голям хаос в периодически повтаряните обичаи. Всичко езическо, пазено с упоритост като скъп религиозен или профанен обред, трябва да се приспособи някак към хеортологията на християнството, за да получи негласна санкция и да се спаси от открито преследване. Но случва се понякога — когато езическият празник е твърде жизнен — и обратното: създават се нарочно отгоре, от върховете на йерархията, християнски празници, които се фиксират към дните, когато се падат такива езически тържества, за да прикрият и замъглят значението им и да направят търпими веселбите, шествията и игрите, на които със страст е отдаден народът. Ако митове и поверия се затриват лесно в паметта, щом нямат поддръжката на една теология, то култът, с всичко драматическо-забавно в изпълнението си, се е срастнал по-здраво с бита, с навиците, с интимните радости на средата, задоволявайки нуждите ѝ за непосредствено преживяване на вярата, затова оцелява и много по-дълго.

Но този култ е лишен вече от опората си в една добре позната легенда и в един предписан от черквата празник. Разлагайки се донякъде и губейки ясния си смисъл, той е принуден да дири убежище при най-близкия по дата в новия календар или при сродния по общ характер християнски обред. Защото и християнството — на първо време едно чисто спиритуалистическо учение — не може да мине за дълго без определени ритуални тържества, и вече старата черква е принудена да ги измисля или заема, за да не остане при абстракции, голи проповеди и студени алегории. Увеждането на коледния празник — с възникването му ние ще се занимаем на друго място — е един от най-поучителните моменти в този процес. Това, което искаме да отбележим тук, то е, че благодарение на установените нови празници старите периодически обреди се накърняват от много страни, при разместването и приспособяването си, поради което в днешния жив фолклор те не представляват вече нито някаква издържана хронологическа система, нито отчетливи в изпълнението си псевдосвещени актове. Изхабени до неузнаваемост с течение на времето, тяхната връзка с дохристиянските култове е понякога тъй разхлабена, щото и най-старателната научна анализа не е в състояние да посочи — особено при липсата на свидетелства за по-стари времена — где са тук отправните точки и каква е основната религиозна идея.

Какъв е бил нашият стар календар, календарът на непохристиянчените българославяни, не знаем: не знаем нито принципа за делене на светската или черковна година, нито естеството на празниците, свързани с опре-

делени сезони. Можем само да предполагаме — по аналогия с нещата у сродните по развитие народи и въз основа на днешните старински обичаи, доколкото те не са повлияни от християнството, — че древните българославяни ще са имали отначало една чисто икономическа година, в която меродавни за езическите празници са били полските работи и изобщо земеделско-стопанският бит. Едва много по-късно — но все преди преселването на Балканския полуостров — тук са могли да дойдат астрономически наблюдения, теологически спекулации и обществени наредби, които да вкарат в по-определена система естествените предели и обреди на годината. Колкото се отнася до аналогията с нещата другаде, трябва да имаме еднакво пред вид и бита на некултурните народи с натурално стопанство, и обредите на някогашните варвари в Европа, незасегнати от религия и образованост на средиземноморските народи, и култовете на последните, в най-старата им достижима фаза. Навред ние долавяме като основен мотив на религиозните церемонии не някакви отвлечени идеи за света и още по-малко някакви поетически символи на природата — както мечтаеха митолозите-романтици, — а нещо по-реално, именно грижата, твърде човешката грижа, да се осигурят чрез магически действия и думи здраве и приплод на храна или добитък, както и да се уведат необходимите за ръста на храните и за пашата на добитъка природни явления, главно дъжд и светлина. Така у далечните перуанци, с празниците им за пролетно очищение или за влага през лятото, у някогашните германци, с жертвоприношенията им за добра реколта в началото на зимата, у древните евреи, с тяхната пасха, номадски обред по случай обагнянето на овцете, у римляните преди н. е., чиито Весталии са били навярно церемонии за узряване на сеитбите, у индийците от епохата на Ведите, когато питието Сома се принася на боговете преди настъпването на дъждовния сезон, и т. н.[8]

Нямаме никакви основания да предполагаме, че старите българославяни са могли да имат по-друго и по-сложно делене на годината от това, което е в сила и ден-днешен у нашия селянин. Каквито и да бъдат културните предпоставки, навред и всякога населението с предимно земеделски бит се придържа инстинктивно към онези годишни термини, които обуславят жизнените му интереси, които имат отношение към труд и почивка, към начало и край на полските му занятия. Простият народ у нас дели годината и досега не по гражданския календар, а по работите, свързани с климатическите промени. Годишният кръг се разпада на две половини: лято и зима, при което лятото трае от Гергьовден до Димитровден, а зимата от Димитровден до Гергьовден.[9] Посеви напролет и наесен, извеждане добитъка на паша и

---

[8] Срв. напр. E d v a r d L e h m a n n „Erscheinungswelt der Religion", Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von F. M. Schiele. Tübingen II, 1910, 534.

[9] „Старите казват, че има две слънца: л я т н о с л ъ н ц е и з и м н о с л ъ н ц е. . . Лятното слънце грее от Гергевден до Димитровден, а зимното слънце от Димитровден до Гергевден." Д. М а р и н о в, СбНУН, XVIII, 137. „Свети Гьорги лято носи, а св. Димитър зима", гласи народната пословица. Л. К а р а в е л о в, Памятники нар. быта, 261. „Ний знаем тъй: лятото от Гергьовден до Димитровден, пък зимата от Димитровден до Гергьовден". М. А р н а у д о в, СбНУН, XXVIII, 339. Срв. Родопски напредък, VII, 45. „Година се дели на полгођа, а има их два: ђурђевско, које траје од ђурђева-дана па до Митрова-дана, и Митровско" . . . Д-р Т. Ђ о р ђ е в и ћ, Српски Етногр. Зборник, XIV, 5; срв. и М. М и л и ћ е в и ћ, Живот срба сељака², 122. — Както у нас и сърбите е и у аромъните в Македония, срв. G. W e i g a n d, Die Aromunen II, 126. Тук и българи, и гърци мерят времето „не толкова по конвенционалния календар, колкото по работите и празниците, свойствени на годишните сезони. Посев, жетва и виноберма; празниците на св. Георги или огньовете

прибирането му при застудяване, жетва всред лятото и скътване на зимовище през есента — около тези и този род стопански грижи се върти и целият празнично-магически обичай на селянина, щом религията е начин да се спечели благоволението на високите сили, да се наложи желаното стечение на явленията и да се осигурят големите жизнени блага — обилие, здраве и живот. Обредите, какъвто по-специален характер и да носят те, се фиксират към критическите или предходните моменти на работите, което е твърде естествено за един мироглед, който поставя социално-необходимите форми на култа в причинна връзка с обективния поток на нещата.

Това положение на работите, присъщо на древните славяни[10] толкова, колкото и на древните германци,[11] на древните гърци и римляни,[12] на древните

на св. Ивана — ето някои от пределите в живота на селянина". G. A b b o t t, Macedonian Folklore, Cambridge, 1903, 11. В Гърция св. Димитър (26 октомври) се взима за начало на зимата; срв. пословицата: „Ἅγιος Δημήτρης ἔρχεται τα χιονια φορτωμένος". И все тогава, на св. Мартин, 30 октомври, поставят началото на зимата италианци и французи: „A la sainct Martin l'hiver en chemin", „De san Martin, l'inverno ce in cammin". Срв. N. G. P o l i t i s, Μελέται. Παροιμίαι I, 231—232. — Древните германци, спор. Липерта, също са знаели две годишни времена, лято и зима, и то във връзка с хипотетичната у него стопанска форма, номадството: лятото почва с изкарване добитъка на паша, зимата с прибирането му. J. L i e p e r t, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin, 1882, 558, 580 сл. Срв. Е. В. А н и ч к о в, Весенняя обрядовая песня на Западе и у Славян, ч. I, 1903, 62 сл. Лято и зима, като първоначални сезони у древните германци, признава и новото изследване. Пролетта дохожда покъсно, а понятието за есен се развива едва с развъждането на плодни дървета и на лозя. F. R ü h l, у H o o p s, Reallexikon der german. Altertumskunde, IV, 584. Праиндоевропейците ще са имали също само две годишни времена, лято и зима, запазени до късно в поезия и право на келти и германци. Тройното и четворното деление увеждат гърци и индийци по-късно. O. S c h r a d e r, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Strassburg, 1901, 291 стр. В Авеста нормалното деление на годината е на два сезона: лятото (h a m a) обхваща първите седем месеца, а зимата (z a y a n a) — петте други. D. M e n a n t, Les Parses, Paris, 1898, 110.

[10] L. N i e d r e l e, Slovanske Starožitnosti, Život starych slovanu, sv. I, 242, приема, че древните славяни ще са имали два вида годишни празници: едни, свързани с началото и края на годишните времена (зимни и летни слънцестоения, начало на пролетта) и зависими от стопанския живот, и други, без връзка с космологичното деление на годината — в чест на умрелите прадеди.

[11] Голямото число празници в чест на боговете е стояло у древните германци във връзка със стопанския живот. В Heimskringla се казва, че в началото на зимата трябва да се принесе жертва за добра година, посред зима — за ръст и обилие, в началото на лятото — за победа. F. R ü h l, у H o o p s, Reallexikon der germ. Altertumskunde. II, 26.

[12] Преобладаването в култа на древните гърци на празници от аграрен характер се е хвърляло в очи на всички религиозни историци и обяснение за това те намират в значението, което се пада на земеделието в бита на населението. Нуждата да се изпроси дъжд в късната есен, за да стане земята годна за разоряване, или страхът от жега, която може да изсуши жетвата, са и в историческо време основни мотиви на празниците, разположени по годината тъкмо във връзка с фазите на посева. Срв. A. M o m m s e n, Feste der Stadt Athen im Altertum. Leipzig, 1898, 5—6; M. N i l s s o n, Griechische Feste von relig. Bedeutung. Leipzig, 1906, с. V. — За римляните е познато, че най-старата им календарна година започва с март, когато започва земеделската работа, и че празниците им са нагодени към тая работа и годишното време (април — празници на овчаря и земеделеца, понеже се раззеленяват сеитбите; на 11 октомври се пие от новото вино; на 17 декември, Saturnalia, се почива от работа на зимния посев, и т. н.). Срв. O. E. H a r t m a n n, Der römische Kalender, Leipzig, 1882, 26 сл., 136 сл.

индо-перси,[13] на древните египтяни[14] или на далечните перуанци,[15] обяснява достатъчно общата природа на празничния годишен кръг, но то не ни разкрива и по-особеното на старите обреди и вярвания, тъй като при него се касае вече за демопсихологически и културноисторически предпоставки от най-различно естество. Въпросът за произход и смисъл на нещата трябва да се решава за всеки отделен случай въз основа на специални критерии, така че да изпъкне ту връзката с тясната национално-етнографска среда, ту — при случаите на заемане — влиянието на чуждите култове, обреди и въззрения. Което особено затруднява задачата при българската съвременна обредност, то е кръстосването на прастари и най-елементарни религиозно-магически представи с твърде развити, изкуствено пресадени форми на високия култ, които биват често тъй преобразени, щото едва-едва личи още предишният им органически строй. Благодарение на географското си положение българският народ се е приобщавал главно към религиозните движения, обредните практики и празничните забави на древния класически и предноазиатски свят, асимилирайки безразборно всичко това, което е добивало там трайна популярност. Ето защо една добре разбрана сравнителна метода — като зачита всички моменти на спонтанно творчество и на автохтонност, всички психологически сходства със сродното по-далечно и всички случайни заемки от съседи, които преди векове са били в контакт с нашия народ — ще трябва да разкрие с особено внимание ролята на тази мощна струя в духовно-религиозния ни бит. Значението на гръко-римския свят — при чието посредничество идат обикновено и заемките от Изток — трябва да се цени високо вече поради явното отражение на неговите културни придобивки, митологично-култови идеи и поетически мотиви в традициите на българския народ.

Разбира се, заключенията, които можем да теглим след обстойни справки и съображения върху сигурния материал, не остават винаги над едно

[13] Празниците на древните иранци ни дават твърде нагледна идея за натуралистичното потекло на религиозния календар. Колкото и да са замъглени те от късните мистическо-космогонически спекулации на жреците, в се пак там прозглеждат определени агрикултурни моменти: на 16 октомври, началото на зимата — молитви за обилие на добитъка; на 4 юли, завършек на сенокоса — жертва; на 16 септември, т. нар. „житоносец" — приношение на хранителни зърна и плодове и т. н. Срв. V. Henry, Le parcisme, Paris, 1905, 176 сл.; D. Menant, Les Parses, Paris, 1898, 110 сл.

[14] Колко естествено възникват празниците на египетския селски календар в зависимост от наводнения на Нил, сеитба и жетва, за да се групират в една слънчева година с три годишни времена, това е добре известно. Древните египетски учени усвояват тази земеделска година затова, че „селянинът, макар и без всякакви политически права, е във всички времена главният фактор за съществуването на държавата". H. Schneider, Kultur und Denken der alten Aegypter², Leipzig, 1909, 279. Срв. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I, ч. 2, 1913, 106 сл.; там, 355 сл., и за вавилонски календар.

[15] В годината на старите перуанци има четири официални празници, съвпаднали със солстиции и еквинокси. Първият е празник на зимното слънцестоене (в юни), в чест на слънцето, и той трае девет дни, бидейки свързан с три дни пости, процесии, жертвоприношения, палене нов огън (с помощта на вдлъбнато огледало) и шумни веселби. Вторият е празник на пролетта и носи очистителен характер; тогава се меси благословен хляб, от който се яде и с който се търка по чело и тяло за прогонване злите духове; тогава се вършат и други церемонии за очистване земята от вредни демони. Третият празник, всред лято (декември тук), става за докарване дъжд и прогонване градушката. Четвъртият, през време на жетва (май), е свързан с жертвуване първите плодове и с чествуване статуята (на бога на влагата), направена от кукурузни зърна. Всички празници се предхождат от пост. Срв. A. Réville, Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, Paris, 1885, 353.

оправдано съмнение, не показват непременно онази сигурност, която характеризира изследването в области на познанието, гдето цари изчерпателност и точност на данните. Дори при най-малката проблема на сравнителния фолклор ние се натъкваме на такива комплицирани случаи или на такива празнини във веригата от явления, щото все още остава да се желаят нови свидетелства и доказателства. Установявайки една историческа зависимост или изграждайки една теория за потекло и генетическа връзка, ние се намираме тук твърде често пред необходимостта да признаваме, че, собствено казано, непоклатими остават само материалите, ако те са критически подбрани, докато изводите подлежат на ревизия в зависимост от притока на нови документи и от променените методи на научната интерпретация. Без да бъдем поклонници на произволната историческа „интуиция", която смело претълкува известното и лесно се прехвърля в царството на съвсем неизвестното, ние все пак ще признаваме в известни размери правото на хипотетичните обяснения, доколкото те са контролирани от непосредствено засвидетелстваното. При тоя род „експерименти" се изявява в значителна мяра творческата и субективна природа на учения, без която в същност е немислима никаква научна работа. Но всичкото е до начина, по който се съгласува точно наблюдение с обединяваща мисъл, до усилието да се комбинира щастливо частното с цялото, сигурно даденото с предполаганото. Постигнатата по такъв начин — и в най-благоприятен случай — синтеза ще образува ценен етап в развоя на научните открития.

ПЪРВА ЧАСТ

НЕСТИНАРИ В ТРАКИЯ

ГЛАВА I

НАБЛЮДЕНИЯ И СВИДЕТЕЛСТВА

I. Съобщения от 1866 до 1917.— Съвременно състояние на нестинарската обредност и на знанието ни за нея. — 1. Първо описание на П. Р. Славейков (1866): нестинарски игри в Маджура; прихващането. — 2. Второ описание на П. Р. Славейков (1875); обичаят в Кости и Бродилово; характер на гърците; газене в огъня; храмови празници. — 3. Описание на С. Русев (1891): нестинарите изобщо; посещения у главния нестинар; сбор при аязмото; нощният танец в огъня. — 4. Описание на С. Шивачев (1898): нестинарска набожност; шествие до главната нестинарка; прокобявания за болни; забави при аязмата; свиждане на светците (иконите); вечерта газене в огъня.— 5. Описание на отец Дионисий (1903): разпространение на нестинарите; нестинарският конак и разговори със светеца; прихващане и игра в огъня; празнуване в Ургари, Кости и Пергоплово. — 6. Описание на Хр. Силянов (1906): ниско културно равнище на нестинарите; „светокът" и „сестра" му, нестинарката; огньове на св. Константин в Маджура; прихващането. — 7. Описание на Д. Маринов (1914): повтаря се разказът на С. Русев; персийски дервиши. — 8. Описание на Д. Мишев (1917): съвпадане с показанията на о. Дионисий; где виреe нестинарството; конакът и сборовете на нестинарите.

II. Нашата анкета от 1914 до 1919.— Етнически промени в Източна Тракия, засегнали и нестинарите. — 1. Гръцките села Кости и Бродилово: носия и нрави; тайна около нестинарите; курбани за лекуване; храмови празници; нестинарски домашни параклиси; игри в огъня. — 2. Разказ на Д. Маргаритов за Кости: екстатични прихващания: нощен танец в огъня; конакът с аязма. — 3. Разказ на В. Полихронов за Кости, Бродилово и Маджура: първи нестинар; оброци за излекуване; игра в огъня; зимни поклонения; храмови празници. — 4. Разказ на Т. Бояджиев за Кости, Бродилово и Ургари (Българи): празнуване на 21 май; падане в несвест; бъркане в жарава; газене в огъня; нестинарски посрещания и изпращания; кога прихваща болестта; отгде е зает обичаят. — 5. Нестинарите в Ургари: кои са нестинари; сборове; как се играе в огъня; прихващане от светеца; нестинарски пророкувания; аязма на св. Елена.— 6. Разказ на Н. Кротков за Пергоплово: нестинарско хоро; начин на игране в огъня; защото се прави обичаят; черквата го гони. — 7. Разказ на бр. Дикови за Блаца: панаири при аязмата; прихващане и игра в огъня; нестинарски семейства; Костадиновден. — 8. Нестинари в Маджура и Урумбегли: нестинарката като гледачка и лекарка: сборове и огнени газения на 21 май; общуване с мъртвите на оня свят; оброци (курбани) за болест. — 9. Нестинари в Пенека и Ятрос: нестинари-светци; прихващания и пророчества; аязма на св. Илия; примирания на светци в Енидже. — 10. А. Разбойников за нестинарите в Бунархисар: отживяване на вярата в земни светци; посещения и курбани за небесните светци; въпросът за заемане на обичая от гърци у българи.

I. СЪОБЩЕНИЯ ОТ 1866 ДО 1917 Г.

Когато археологът успее да открие дълбоко или плитко в земята някаква следа от веществената култура, писмеността или изкуството на изминатите епохи, той иска тутакси да определи каква народност и какви исторически условия са оставили тук един документ на човешкото развитие; и неговата радост е голяма, ако този документ се окаже не само рядък и ценен, но и способен да хвърли нова светлина върху изчезналите обитатели, малко познати откъм творчество или потекло. Научният фолклор стои често пред подобни задачи и изненади. В поверия, обичаи и устна литература на днешната селска среда той може да съгледа неочаквано нещо по-особено, нещо твърде старинно, което не се мери с новите понятия, противоречи на новата вяра и се издава като случайна преживелица от религиозни или битови форми, които като цялост са отдавна измрели. И тогава той търси да постави усамотеното по области и по вътрешен характер в неговата първоначална обстановка, да намери аналогиите или изворите му, да установи зависимостите от домашни и чужди традиции, съвместими с него — да разясни, с една дума, странния факт по начин, който задоволява законния ни интерес. Откритието получава тогава значение на нещо типично за дадена научна дисциплина, то се врежда между всички ония по-крупни факти, върху които се гради знанието ни за духовното минало, за културната и религиозната история.

Нестинарите, за които искаме да говорим в началото на нашите студии върху българските обреди, са тъкмо такова типично явление и тяхното изучване е толкова по-примамливо, че то ни отвежда към големите въпроси на нашата религиозна старина, позната тъй малко от преки свидетелства. Лишени от показания за състоянието на тази верско-култова преживелица в древна България, ние по необходимост трябва да излизаме при разясненията си от съвременното нейно състояние, да черпим от наблюдения на новите етнографи и да се задоволяваме с това, което не е могло още да бъде заличено от преследванията на православната черква, съзряла там с право нещо съвсем езическо. За щастие няколко добри и надеждни любители на етнографските старини са ни дали доста материал, на помощ на който можеше да дойде и нашата лична анкета, проверила на място истинността на всички по-раншни записи. За да ни бъде напълно ясно какво представлява днес нестинарството, ще изложим тук всички сведения за него, като следваме хронологическия ред на съобщенията. Сторено това, ние ще предприемем критически съпоставки и опит за установяване общия характер на тъй интересната обредност, за да можем да минем после към по-специални исторически и психологически разяснения.

1. Първо описание на П. Р. Славейков (1866)

Старият Славейков, чиито заслуги за нашата етнография са големи, не изнася нито веднъж системно подредени фолклорни материали извън своите „Пословици". Песните, вярванията, обичаите и т. н., които той е събрал с рядко усърдие, са пръснати из разни периодически издания под негова или чужда редакция. За нестинарите Славейков ни дава пръв едно вярно и проницателно писание, каквото не се удава никому другиму по-късно. То е поместено в сатирическото му списание „Гайда", г. III (1866) под

наслов „Нрави и обичаи". Препечатвайки като приложение (№ 1) цялото съобщение, понеже днес е недостъпно онова рядко списание, ние ще изнесем тук най-същественото с оглед към целта на изследването ни.

Според Славейков нестинарството било опазено в някои български и българо-погърчени села в Созополско (край Черно море), именно в българските Блаца, Маджура, Пиргоплу, Режево и Мързево, и в погърчените Бродилово, Агио Стефано и Кости. Българи и гърци тук знаели някои старинни или странни думи, които нямало ни в общобългарски, ни в общогръцки език: на хляба напр. гърците думали „пазана". В деня на Константин и Елена (21 май ст. ст.) тези села правели сборове и наклаждали извън село или в самото село огньове от по 40—50 кола дърва, край които слагали трапези. Щом свършат при звуците на гайди ядене и пиене и огънят се разгори, та стане на жарава без пламък, те ставали, палели вощеници и се кръстели. В това време, когото от тях „прихванел св. Костантин", рипвал, хващал да си къса дрехите и скачал в огъня, държейки в ръка домашната си иконичка на св. Констатин и Елена, с дръжка отдолу. В огъня играел той с боси крака или обут с калцуни и чорапи. Като кръстосвал няколко пъти огъня, хващал гората, тичайки, или се връщал в село.

Такъв обичай видял сам Славейков с очите си в село Маджура. Седейки на една трапеза край огъня, той наблюдавал невестата на домакина, у когото гостувал, и забелязал как тя пребледняла и как я избила студена пот, когато някои почнали да играят вече в огъня. Почерняла после, тя внезапно хвърлила детето си пред свекъра си и с викове „ту-ту-ту, ето го, ето го, ту-ту-ту" наскачала в огъня, за да играе с другите и да си отиде после в село. Съборът траел до вечерта. Надвечер, когато се разотидат огнеиграчите, по-младите хора оставали, играели хоро около огъня и постъпвали по малко в горещата пепел — особено тазгодишните невести.

„Прихванатите", които ходели из огъня, се наричали ищинари.[1] Такива се намирали във всяко село до 10—15 души, млади и стари, мъже и жени. Те обикновено принадлежали на една „породица". Созополският владика правел опити чрез местните власти да запрети обичая, но не успявал, защото ищинарите пак кладели скрито огън в къщата си и играели. Обичаят се поддържал повече от жените. Когато веднъж един чорбаджия, заклет от владиката да страни от игрите и да ги гони, не позволил на момичето си, което било „ищинар", да иде на събора, момичето го втресло, то посиняло и почерняло, почнало да бълнува и изглеждало като лудо. Майката наклала тогава огън в къщи и момичето, макар и болно, кръстосало няколко пъти жаравата, след което му преминала и болест, и треска. Това момиче било същата невяста, която Славейков видял сам да играе. Завърнал се после в къщи, той я намерил, че ходи и шета, обута в калци, но не узнал дали краката ѝ са изгорени от огъня.

2. Второ описание на П. Р. Славейков (1875)

Десет години след първото си описание, което остава недовършено,[2] Славейков се връща отново на нестинарите в оня край, за да изнесе някои допълнителни подробности и да постави обичая в по-широки етнографски

[1] Славейков тълкува тая дума от вещ, вещинари (срв. вещица), т. е. който знае. Изпуснато било началното в и променено било ѣ и н.

[2] Макар да отбелязва в края на статията си „следва", авторът не дава продължение.

рамки. Това второ описание е напечатано в цариградското „научно-политическо" списание Д е н, от 1875 г., под наслов „Нестинарите".[3] Ще предадем тук всичко от него, което е ново и важно за изследването ни.

Славейков има пред вид главно обичая в селата Кости и Бродилово, разположени 8—9 часа далеч от Малко Търново, близо до устието на р. Велека, която се влива в Черно море. Жителите на тия села са гърци, но те се отличават от другите крайморски гърци по езика си, размесен с българизми, по нрави и по обичаи, а и по облекло: докато мъжете са облечени като околните българи, жените имат носия, която се среща в гръцките села на Анадола, край Черно и Мраморно море. Особено впечатление прави в тая женска носия сукманът — отгоре тесен, колкото едва да се провре главата, а надолу широк като кошер. Празници тия хора нямат, или по-добре не ги зачитат, тъй като работят и в неделя. Но празнуват, и то с особена обредност, деня на св. Константин, 21 май, и рождеството на Иван Предтеча, св. Еню, на 24 юни.

Тези гърци не общуват твърде с околните села и нито дават, нито вземат жени от българите и гърците. До неотдавна те нямали редовни и пространни гробища и това давало повод на околните селяни да мислят, че мъртвите били тук изгаряни. Горенето на труповете е било наистина практикувано доскоро, и то от страх да не се вампирясат. Сега този обичай бил изоставен и против вампирясването се правело това, което се прави и в Североизточна Тракия, именно — умрелите биват промушени с ножче току след издъхване или при поставяне в гроба.

Черквата в Кости има храм на св. Константин. На този ден (21 май) тук става събор, на който идва много народ от околните села. Вечерта срещу празника, при заник слънце, на мегдана се кладе огън от 4—5 кола дърва наведнъж (приготвени са там от по-рано, общоселски, 40—50 кола) и когато огънят захване да прегаря, нарочно поставени хора разриват с дълги пръти жаравата. Народът се е насъбрал, при думкане на тъпаните, и мъже, жени и деца са насядали наоколо. Щом жаравата бъде разстелена, току виж някой бива „прихванат" и почне да се съблича и да вика „ху-ху-ху". Тъпанарите отиват при него да думкат, а една бабичка идва да го кади с ручка тамян. Съблечен по риза и бели гащи, прихванатият взима от бабичката малка икона на св. Константин, с дръжка отдолу и обнизана със сребърни синджири и разни бабки, и почва да се олюлява, да подскача и да играе без такт, като луд. След това той бързо нагазва жаравата, кръстосва я насам-нататък, подскачайки, излиза навън, все тъй клатейки се и играейки като по-рано, при което бабичката пак го прикажда, и тогава или се връща в жаравата, за да я мине веднъж-дваж, или отива дома си, като предава иконата на бабичката. Догде трае това, прихванати биват и други и те правят същото, така че могат да се изредят до десетина и повече души, между които се случват и жени, особено моми: но те не се събличат толкова и са обути в калцуни, ако не са боси като мъжете. Газенето в жаравата трае 10 до 15 минути и догде се изредят всички, настъпва полунощ. Когато огънят почне да загасва, разотиват се по къщите си, а на сутринта и през целия ден ядат, пият и лежат. Вечерта, при заник слънце, огново се кладе огън на мегдана и

---

[3] Ден, г. I, Цариград, 21 април 1875, брой 11, стр. 5—6. — Статията е препечатана изцяло, с променен правопис, в Българска христоматия на И. Вазов и К. Величков, ч. I, Пловдив, 1884, 131 — 135.

същите лица или други биват пак прихванати, за да играят в жаравата. Това е ставало понякога седем нощи подред и тогава се е вдигал сборът.

Прихванатите от св. Константин се наричат нестинари или нещинари.[4] Според уверенията на жителите, колкото повече нестинари излезели да играят в огъня, толкова повече берекет щяло да има през годината, и често, когато се явявали малко огнеиграчи, някои думали: „св. Константин не ги обичал през тая година, не ги посетил и не ще им даде добър берекет." Мисли се общо и се твърди, че на прихванатите не им парело от жаравата; но то едва ли ще е вярно, според Славейков, защото мнозина от тях не издрайвали, та „баялдисвали" и падали, други пък, като излезели от огъня, отивали в близкия батак и го прегазвали за прохлаждане на изгорелите си крака. Славейков допуска, че този обичай може да е свързан с онова горене на мъртвите, при което игрите трябвало да отвличат вниманието на зрителите; но той предполага също, че може би тук имаме остатък от кладенето на огньове у древните тракийци, защото обичаят бил запазен доскоро в много други села по тия страни, както в българските Вулгари и Дерекьой и в гръцкото Кимербургас, близо до Цариград. Все от този стар обичай ще е останал днес, мисли Славейков, и по-общият обичай в много места на Тракия да се кладе огън срещу Еньовден (24 юни) и срещу Илинден (20 юли), както това се прави дори в някои села около Босфора. В Дерекьой и другаде обичаят да се играе в огъня и бил насила унищожен, откакто дошли нови преселници откъм Западна Тракия. Повече е траел той във Вулгари, гдето черквата имала храм също на св. Константин, но и там е престанал вече, за да играят някои нестинари от Вулгари само когато отидат на сбора в с. Кости.

Храма в с. Кости наричат „Голям св. Константин" и „Дядо Константин", а храма във Вулгари „Мали или Млад св. Константин". Когато ще има събор в двете села, един ден по-рано, т. е. на 20 май, неколцина души от едното село и неколцина от другото вземат от черквите си „опашатите" икони и тръгват едни срещу други. Като се срещнат на пътя между двете села, ще почукат двете икони на кръст, „което е един вид поздравяване на двете икони", след което костичани ще кажат: „Много здраве от Дядо Константина до Мал Константин, да му дойде на госте". След това вулгарчани казват: „Много здраве от Млад Константина до Дядо Константина, тая година той да му дойде на госте." И тогава посрещачите се споразумяват кой на кого ще гостува. Една или две години отивали вулгарчани в Кости, после друга или други две години костичани отивали във Вулгари. Понякога вулгарчани се опитвали да не отиват на втората година, но щом костичани им кажели: „Дядо Константин ще погне Мал Константина и ще го налапа като куче", те склонявали и отивали.

Подобен нестинарски обичай е имало някога в българското село Пенека и в гръко-българското Яня[5], но той ставал на Еньовден и в манастира „Св. Иван Предтеча", който е между двете села. Тук идели, та кладели огън за игране, но сега вече не се позволявало това. Само когато някои по-стари жени влезели в черквата и целували иконата на проскинитаря, забравяли се,

[4] Славейков казва: „Аз мисля, че тая дума може да призхожда от вещинари."
[5] Това е, собствено, чисто гръцкото Агио Яни, източно от Виза.

грабвали иконата и изхухуквали като нестинари, после викали „свети Яне!", заклатвали се и се залюлявали да заиграят нестинарски в черквата, но другите не ги оставяли

3. Описание на С. Русев (1891)

След Славейков дълго никой не обърна внимание на чудния обичай; само К. Иречек го споменава пътем (1888) в своето „Княжество България", повтаряйки сведенията на Славейков от второто описание.[6] Нещо ново беше изнесено едва в 1891 г. от С. Русев, който съвсем не подозираше за статиите на предходника си и смяташе, че пръв заговаря за нестинарите.[7] Описанието му съдържа следните неща, дадени като обща характеристика, която не прецизира по-определено местните случаи:

Н и с т и н а р и има в българските села Стефаново, Маджура, Блаца, Резово, Мързево, Ургари и Пиргоплу и в гърко-българските Кости, Бродилово и Каланджа (Лозенградско). Те са хора от двата пола, които получавали от своите родители „тайно наследство" — праведност, която им се съобщава от св. Константин и Елена. Тази „праведност" поражда у тях желание да играят през май в жив разгорял огън, както и сила да предсказват бъдещето. Най-праведен или „п р ъ в н е с т и н а р" се счита оня, който може да играе най-дълго и най-хубаво в огъня и да предсказва най-точно бъдещето на частно лице или на цялото село. До 1884 г. първа нестинарка била баба Кали от Мързево, а след нея — баба Кица от Ургари.

На първо число от „Костадинския месец" (както се нарича май в Бургаско, Лозенградско и Одринско) нестинарите от всяко село взимат шише ракия, бъклица вино, баница, кокошки, гъски и други подаръци и отиват в селото на главния нестинар (нестинарка). Той ги посреща мълчаливо и сериозно сред двора и след като те направят три поклона и му целунат ръка и му връчат с голямо благоговение и ново ръкоцелуване подаръците си, той им казва: „Добре дошли." После ги въвежда в широката си приемна стая. Тя е постлана с конопена черга, а покрай стените са наредени вълнени възглавници за сядане; в средата е постлан вълнен килим, а върху него по-малък ленен месал с разни везби по него. Гостите слагат подаръците на месала и възглавниците, а тавите с баниците — край огъня, на който се варят няколко ястия, главно котел със зеле, стара сланина и булгур, и биват заведени в съседната килия (частна черквица) — продълговата стая, обърната към изток. Килията има нисък дълъг иконостас, на който са наредени малки икони на Исус, св. Никола, св. Модест, св. Георги на кон, св. Пантелеймон на кон и в средата — голяма икона на св. Константин и Елена, украсена особено: посребрени ръце и кръст, сребърни венци около главите, сребърни гривни на св. Елена (приковани на горните два ъгъла на иконата), сребърна царска корона на св. Константин (в средата между гривните). На 1 май тази икона и целият иконостас са окичени с живи цветя. Пред иконостаса виси голямо сребърно кандило и стои изправен железен свещник. Под иконостаса е окачен тъпан, а на стената отляво са залепени две щампи, донесени от Божи гроб: те представят второто пришествие на Исус и мъките в ада.

---

[6] К. Иречек, Das Fürstentum Bulgarien. Срв. превода на Е. Каравелова (1888) — Княжество България, ч. I, 1899, 112.

[7] Ст. С. Русев, Нистинари, СбНУН, VI, 1891, 224—227.

Нестинарката, взела кадилница с огън и тамян, прикажда иконите, после гостите. След като запалят донесените свои свещи и се поклонят с кръстене и целунат иконите, гостите се връщат в приемната. Тук насядват наред по възраст, като оставят първо място край огъня за главната нестинарка. Те са дошли да вземат от нея позволение и наставления за почистване на аязмите (светите извори) по случай близкия праздник на св. Константин. Тя ги почерпва с ракия и те пак ѝ целуват ръка, после ги гощава със своите ястия и с вино. Като им даде наставленията си, изпраща ги със същия церемониал, както и при посрещането: с поклон и целуване ръка.

На 21 май селският свещеник отслужва литургия още в тъмно. Щом изгрее слънце, мало и голямо се събира пред черква — дошло на кон, на кола, пеша и в празнична премяна. Един млад нестинар изнася черковната икона на св. Константин и Елена, украсена като иконата у главната нестинарка, и тръгва напред. След него вървят гайди и тъпани, между които първо място държи „с в е т и я т т ъ п а н“, пазен цяла година в черква (окачен пред иконата на св. К. и Е.) и думкан сега от оногова, който се е врекъл на светеца, за да изцери треската си или болния си добитък. Подир върви народът, упътен към аязмата всред гората, гдето са се събрали селяни и от други села. Свещеникът свети вода пад извора и всички, след поръсване, пият вода оттам. После колят курбани — овни, овци, бикове; ядат и пият от донесеното с разни прибори, играят и след пладне се завръщат по селата си. Ако при отиване или на връщане се срещнат две села от разни аязми, трябва да „сборят“ иконите, за да познаят „на кои села св. Константин повече помага“. Това става, като прилепят нестинарите от двете села иконите образ срещу образ и натискат, докато по-слабата отстъпи.

Във всяко нестинарско село срещу 21 май натрупват на няколко по-широки и отворени места 30, 50, дори 100 кола сухи и сурови дърва, които запалват под особен надзор заранта на праздника. Когато множеството, начело с иконата, гайдите и тъпаните, пристигне след обяд, огънят е вече добре разгорен и нарочно поставените хора разбутват с дълги прътове жаравата, да стане като насаден с жито харман. Около разгорелите въглища заливат много вода. След като се изиграе обикновено хоро, гайдите засвирват особената „н е с т и н а р с к а с в и р н я“, която е също хороводна. Който тогава е нестинар, сбърква хорото, посинява, разтреперва се като лист, очите му се размътват, погледът му става разсеян. Същото става и с нестинарите, които не са се хванали на хорото. Хорото се разваля и всеки си избира място да гледа по-добре към огъня. „Тогава най-буйният нестинар грабва иконата с две ръце, с обърнати образи към публиката и бос нагазва разгорелия огън. Гайдите свирят, тъпаните гърмят и нестинарите скачат по такт из огъня. Ако иска да предскаже нещо, махва с ръка да спрат гайдите и тъпаните.“ Скачането трае, докато нестинарят получи обикновеното си изражение и почне да му припаря. Тогава той тайно излиза от огъня и нагазва в калта с разлятата вода. След първия нестинар играе в огъня втори, трети и т. н., докато се изредят всички.

Празникът на св. Константин се празнува три дни (21, 22, 23 май). На втория ден нестинарите и много селяни се събират у главния нестинар и там продължават веселието си с донесените неща през останалите два дни, а понякога и цяла неделя. Яде се, пие се и се играе много, но „истинските

нестинари твърде малко употребяват питиета, колкото за комка, както казват". През целия месец, кой когато и да засвири „нестинарската свирня", нестинарите искат огън, думайки, че ги „прихващал св. Константин". През друго време на годината те губят тази страст и не могат да газят огъня.

Колкото се отнася до предсказанията в огъня, те биват за частни лица или за цялото село. Нестинарите казват напр.: „Петко Бабин Керин да заколи тригодишно юнче, курбан на св. Костадина; св. Костадин ще спре умирането на децата му." — „Силен град ще удари селото ни, ако не тачим три дни св. Костадина." — „Децата ни умират и ще измрат всички мъжки до 5 години, ако не поправим черквището." — „Най-грешните хора в селото ни са Недялко Низама, Страшимир Терзийкин, Баба Кераца. . ."

4. Описание на Ст. Шивачев (1898)

Това обстойно описание иде от лице, което познава добре живота в Източна Тракия.[8] Ст. Шивачев предава видено и чуто за нестинарите, без да е чел писаното от Славейков и Русев. Той се опитва да прави и някои тълкувания, които допринасят нещо за историята на обичая.

Според Шивачев нестинарството било „една секта, смес от езически и християнски обичаи и обреди, които по всяка вероятност са останали още от времето на покръстването на тези страни". Името нистинаре идело от думата „истина" — „нистина" по тукашния говор — тъй като тия хора били истински, същински християни. Главните обреди на сектата били: колене курбани (жертви), пеене похвални песни за св. Константин и игране в огъня. Нестинарите не се отличавали с голяма набожност, не ходели на черква, не се изповядвали и причестявали, не зачитали нито неделя, нито празниците, но затова пък с особена тържественост празнували деня на св. Константин и Елена, 21 май. Тогава в селата Граматиково, Ургари, Мързево, Каланджа, Резово, Блаца, Маджура и Пиргоплу ставали сборове, които в гръцките села пък Кости и Бродилово започвали на 17—18 май и свършвали на 24—25. В тия дни всичко е на крак, всички са празнично облечени, във всяка къща има гости, дюкяни и кафенета са затворени и по улиците и хорищата се чуват песни, зурли, тъпани и гайди.

Главната церемония почвала на 21 май заранта със заколването на 1—2 общински бика и на няколко други, понякога до 20 бика, обречени на светеца от разни лица. Това ставало след отпуск черква и на мястото, гдето се намирали параклисът и аязмата на светеца. Свършена тържествената литургия, свещеникът, предвождан от млади момци, които носели „опашатите" икони на св. Константин и Елена (дръжките били облечени в сребро), отивал там, светел вода, поръсвал хората и добитъка и добитъкът се заколвал. Свещеникът обикалял после къщите и благославял домашните животни, които се варели, прибирайки кожите и плешките. През това време младите икононосци начело със „светому тъпанът" — който цяла година стоял окачен в женската черква или в черковната килия и се удрял само през м. май — и с две гайди или зурли и с много народ подир тях, повечето нестинари, отиват у нестинарката. Това била възрастна

[8] Ст. Шивачев, Нистинаре, Светлина, г. VIII, 1898, кн. 12, стр. 12—14 и г. IX, 1899, кн. 1, стр. 3—4.

жена или баба, която по наследство се наричала тъй, бидейки от нестинарски род. И ходенето имало за цел слюбване(съцелуване) на иконите с тия у нестинарката. Нестинарката, весела и засмяна, посреща гостите на двора и ги поканва да влязат в къщи. Те изиграват тогава едно чисто мъжко, „нестинарско хоро", през време на което нестинарката, която иска да ги прикади, се „прихватала". Прихваната, тя бърже напълня кадилницата с огън и тамян и запалва свещ и с кадилница в дясната ръка и свещ в лявата излиза на двора и захваща да играе успоредно срещу хороводеца. Тя пее песните на светеца и с висок и натъртен глас вика от време на време: ух! ух! Нестинарското хоро се играе толкова бърже, щото нестинарката потъва в пот. Най-сетне гайдите престават и всички играчи влизат в къщи или насядват, ако са много, на постлано за тях място в пруста или на двора.

Икононосците и някои от по-първите влизат в нестинаркината черквица, гдето стоят останалите по наследство икони на светеца, и правят да се целуват (поздравяват) иконите (светците), като ги доближават с лицата една до друга. Тук правят и „някои други обреди, отнасящи се до тайните на нестинарството, до младите (оглашените, още непосветени в тайните) и въобще до някои прокобявания и предсказания", които нестинарката е длъжна да съобщи на най-верните от съмишлениците си сектанти. Прокобите се отнасят до това, ще оздравее ли някой болен, ще вземе ли еди-кое момче еди-коя мома. . . Нестинарката, правейки смирен вид, „като да има сношение свише", говори от името на светеца, когото постоянно поменува, кръстейки се. Свършено това, тя излиза навън, черпи и гощава хората, ако е обяд; после заедно с тях и с няколко момци, които носят нейните „опашати" икони, отива на аязмата на светеца — обикновено далеч от селото, в хубава долина— вървейки важно и полека. По пътя тъпани сбират любопитния народ, който също потегля.

На аязмата се сбира цялото село. Там има параклис и иконостас, на който се слагат донесените образи. Свещеникът, който е причакал нестинарката, служи и свети вода; накрай пее тропара на св. Константин и поръсва иконите, после народа, за което му целуват ръка и дават по някоя пара. След това той отива на сеницето, гдето са насядали сборовачите, и благославя сварените вече курбани, цедилките с прясно сирене, ведрата с мляко, хлябовете, взимайки кожа и плешка от курбаните и уломка от хляба. През това време икононосците, нестинарите и други се предават на игри и веселби: едни играят хоро, предвождани от нестинарката и от прихванатите моми, жени, баби и мъже; други се качват на високите 20—30 метра осики, та се люлеят и скачат от връх на връх, при което се случва да паднат опасно и да се убият; трети се трупат около някой току-що пристигнал или пуснат от хорото нестинар, който се е простря́л в несвяст; четвърти, които се мислят грешни, се подлагат на разни мъки за опрощаване греховете и т. н. Веселби и хора достигат разгара си към обяд.

Често по това време пристига и някой „светец" от близкото село, от Бродилово напр., и всички рукнат да посрещат новата тълпа гости. Шествието взима понякога „чисто религиозен вид": светците-икони се съпровождат от ергени, които носят кръста, слънцата (шестокриля), хоругвите и др., и от свещеника, който пее тропара на светеца. Това шествие—начело на което, няколко крачки напред, са тъпани и гайди — се нарича „с в и ж д а н е

на светците". Гостенинът-светец ще спре няколко минути далеч от сборното място и там ще чака гостоприемния светец да иде да го посрещне. Най-напред се срещат (сдумковат) тъпаните — като се удря с няколко токмака на един тъпан от двете му страни; после се целуват (допират) двете най-големи, най-стари по направа и най-много украсени икони и найсетне останалите икони. В това време зурлите свирят и тъпаните бият по гласа на песента:

Тръгнали ми са, тръгнали
Утрина рано в' недяле
Мильет свети Кустадин
И три моми лефтери[9]. .

Свършено това, захваща се борбата на двамата светци, като се чукат и удрят иконите една о друга. Случва се, когато икононосците са пияни, да се завърже отчаян бой, който свършва с пукване на глава на хората и с пречупване на две иконата. Боят е съпроводен и от словесна война, с размяна на силни думи, на обидното „куче" напр. Подир този обред всички отиват на аязмата, полагат иконите в параклиса и почиват няколко часа. Надвечер гостите си отиват, изпроводени още по-тържествено от причакването. И тогава, и сега се препускат всички коне от двете сборуващи села

Вечерта стават игрите в огъня — насред село, около черквата, гдето е „хорището" и гдето обикновено лежат нощем говедата. „Също и пълно огнеигране става ноще — среднощ". Още на 18 май тук се струпват 15- 20 кола дебели сурови дърва, а на 21 май вечерта се запалва голям огън, целта на който обикновено се крие от чужденците, като се казва, че той щял да свети на хорото или че на него щели да се варят курбаните. След полунощ свирните и думкането утихват, пръснатите хора се събират на куп, после се разотиват, и само тук-там някой вика: ух! ух! и се моли като прихванат, но той е само разсмейвач, който иска да отпъди странните хора с това безинтересно действие. Заспало всичко, нестинарите излизат от черквата, гдето е светло, и олюлявайки се като пияни и охкащи: ух! ух! навлизат в огъня. Такава игра наблюдавал Шивачев на 21 май 1871 г. във Вулгари. Излезли тогава от черква 5—6 души, мъже и жени, след тях нестинарката със свещ и кадилница в ръце. Двама души с два дълги пръта разстлали огъня, както правят овчарите, когато ще пекат пита. Нестинарите подскачали бърже-бърже в разгорещените въглени, бърборейки някакви непознати думи, които винаги свършвали с възклицанието ух! ух! Отдалеч Шивачев не могъл да съзре как играят, но местни хора го уверили, че нестинарите „плещат боси из огъня", че остават „неприкосновени, несгараеми".

Като прави някои предположения за произхода на нестинарството, които отбелязваме по-нататък, Шивачев съобщава преданието, че нестинарите някога били проповедници на евангелието, минавали за светци и живеели по гори и пещери като пустинници. Когато им се представял случай, те вършели разни чудеса — и главно ходели невредими в огъня. Едновремешните нестинари не само играели в жаравата, като днешните, но се разхождали по-дълго време из нея, седяли там и нито нозе, нито дрехи им горели. Между днешните нестинари се случвали и някои „изобли-

[9] Моми неомъжени, свободни, от гръц. ἐλεύθερος.

чени в лукавство и мошеничество". За да постигнат престъпната си цел, известни личности се престорвали на прихванати и уж затърчавали да играят в огъня — а то виж, че отвлекли някоя мома или жена или ръгнали с нож някого от нестинарите и после побягвали из гората. Но същинските нестинари не правели никога нещо подобно.

5. Описание на отец Дионисий (1903)

Сведенията за нестинарите на отец Дионисий, бивш председател на българската черковна община в Лозенград, са печатани в рапорта за одринския вилает на Т. Карайовов, гдето Източна Тракия е проучена всестранно и особено в народностно-статистическо отношение.[10] „Многократните обиколки из този край през петгодишното председателствуване на отца Дионисий и неговата способност да наблюдава нещата поставят вън от всяко съмнение данните, които са изложени в тия писма", пише Карайовов. Отец Дионисий именно дава описанието си в три писма, датирани от 6 март, 5 април и 6 септември 1899 г., които са отправени до секретаря на българското търговско агентство в Одрин, автора на рапорта. Сведенията си той е събирал чрез местните свещеници.

Нестинарството било разпространено в някои села на каазата Василико (Мичурин), а именно в гръцките Кости и Бродилово и българските Вургари, Мързево, Резово, Блаца, Маджура и Пиргоплу. „В последните села то отпада периодически." „Предполага се", че то се е разпространило там и другаде из ония две гръцки села, жителите на които имали „съвсем различен тип от тукашния: глави широки, лице грозно, облекло странно, па и самите хора са тежки и мъчно подвижни". Всичките околни села наричат костинци и бродиловчани „гърците нестинари". Някога нестинарството се е простирало от Пайя-Балкани покрай българската граница до с. Колибите между Бунархисар и Люлебургас; имало го и в мидийските села Акзими, Ургас и Труля. Нестинарското „съсловие" има във всяко село свой особен дом („конак"), обречен на св. Константин и Елена, и своите „един вид жръци или весталки", стари баби, н е с т и н а р к и, които вършат и черковната служба в конака. Конакът е постлан с шарени черги, наоколо има възглавници. На главно място са окачени образите на св. Константин и Елена, обковани цели в сребро (обковани са и опашките им) и облечени отгоре с червена риза, навезана с дребни пари, между които има и някоя златна монета. Около тях са окачени червени купешки кърпи „повечето с образа на слънцето". Пред тях гори кандило и има свещник за палене свещи. На стените има окачени два тъпана, „стара направа и много грозен вид", с които си служат във време на игрите.

В определени дни нестинарите се събират в конака си да слушат поучение от бабата нестинарка. Тя проповядва в речите си: на черква не трябва да се ходи, защото покровителят ѝ (светецът) бил много остарял и не можал да стои прав; но при нея в конака, тъй добре постлан и нареден, светецът и други светци дохождали, за да си отпочинат, и тя разговаряла с тях.

---

[10] Т. К а р а й о в о в, Материали за изучаване Одринския вилает, СБНУН, XIX, 1903, 22—25.

„Проповедницата се преструва,[11] че е в един вид изстъпление духом и че се разговаря със светците, а главно със св. Константин и Елена. Простите, а особено жените, зеят в устата ѝ и я награждават прескъпо с пари, овце, а понякога с крави и телци."

През м. май нестинарите насичат големи купове дърва, които запалват и чакат, докато прегорят. После жаравата се разстила нашироко. Народът играе шарено хоро, бият се „свещените тъпани" и свирят гайди; тогава „хванат се двама и като вземат в ръце опашатите образи на св. Константин и Елена, впускат се да играят боси в огъня. Понякога, току видиш, че паднал някой хороиграч и такъв син и бледен, от устата му пяна тече, че би си помислил човек, че е паднал от някой смъртоносен удар." Другарите му го заобикалят и казват, че „св. Константин го е прихванал". Внезапно същият се вдига, и, взел иконите, играе в огъня, викайки: „Ху-ху-ху! м и л и с в е т и К о с т а д и н е!" Това, докато се умори добре и падне. Тогава другарите му тутакси го изваждат от огъня. „Онзи, който устои най-вече в свещения огън, бива най-почетеният приятел на св. К. Нестинарите вършат нощно време игрите си в лесовете, а понякога и в селото."

През 1898 г. жителите на Вулгари се събрали срещу празника, на 20 май вечерта, сред село и начело с опашатите икони тръгнали със запалени фенери и тъпаните за село Кости. Жителите на последното, предизвестени, че им идат гости, излезли да ги посрещнат със своите икони и тъпани. Като се наближили на няколко метра, поздравили се с добре дошли и поклонили (първо гостите) иконите си — два и три пъти. „При тази среща станал голям крясък и небивала радост." Дошлите били поканени на гости по къщите и призори били пак изпратени с песни и свирни. „Говори се, че в минало време жителите на селата Кости и Бродилово горели мъртвите си. Доколко е истина това, не се знае." Нестинарите биха се фотографирали мъчно, понеже „щом видят странен и образован човек, те не вършат игрите си." Не се прощава никому да говори зле за нестинарството; това се смята „един вид презрение и нарушение черковните обреди", и който си позволи това, ще бъде наказан от св. К. и Е. с болест или смърт. „В нестинарството нещата, обичаите и обредите се пазят тайно; много пъти съм проявявал желание да знам нещо от тях, но те на такива въпроси не отговарят никак и поглеждат с презрение."

Жителите на Пиргоплу се съгласили една година да празнуват 21 май наедно с костници. Срещу празника вечерта те потеглили с иконите си към Кости, подкарвайки напред един юнец, посветен на светеца. Костинци излезли далеч от село, да ги срещнат. Като се съединили двете чети, повели юнеца към Кости. Животното, щом прескочило границата на познатите си места, не рачило вече да ходи, легнало на земята и захванало да пръхти. Нестинарите рекли тогава, че „свети Константиновци на двете села се борят", и почакали да видят дали ще може да откарат телето в Кости. Най-после телето се вдигнало и насилствено побягнало към с. Пиргоплу. Тогава всичката тълпа от това село извикала: „Нашият св. К. надви!" Тържествата,

[11] Отец Дионисий, подобно на Шивачев, внася тенденциозен елемент в описанието си и говори за „преструване" на нестинарката, нарича я „дяволка" и т. н. От неговото религиозно-православно гледище това може да е оправдано, но научно доказан факт то не е. В същата грешка изпадат и други наблюдатели или записвачи.

ядене, пиене, всичко се пренесло в Пиргоплу, гдето бил заклан и юнецът-бик.

Какво е отношението на нестинарските обичаи и вярвания към християнството? Според отец Дионисий нестинарите се смятат православни, макар да не са „яко църквари“ — кръщават се, миропомазват се, отчаст се изповядват и причастяват. Нестинарството се брои не отделна вяра, а част от обредите на православната черква. Има хора, които не вярват в него; има други, за които то е повод за веселба. Нестинарите проповядват главно пред жени, и то не редовно, а когато се стекат повече болни в селото; инак те са на полската си или друга работа. Семейният бит на нестинарите не представлява нищо по-особено, отлично от живота в другите села.

6. Описание на Хр. Силянов (1906)

В своите „Спомени от Странджа“ познатият писател и публицист Хр. Силянов говори за организирането на въстанието от 1903 г. в Източна Тракия, именно в селата Пиргоплу, Резово, Блаца и Маджура, и по този повод дава някои сведения за нестинарите.[12]

Жителите на тия села се отличавали с ниско културно равнище, първобитни нрави и консерватизъм. Откъснати от българските центрове, те се свързвали по търговия само с гърците в Ахтопол и Василико и с турците в Инеада. „Прости, наивни до глупост, те живееха със своите езически поверия, облечени в християнско рухо.“ Училища тук не е имало никога и революционната организация е била първият фактор, който се опитва да изкорени дивите традиции. Жителите — както и тия на съседните гръцки села Стефаново, Каланджа, Кости, Бродилово и др. — носели името нестинари. Това било в същност име на „една своего рода религиозна секта“, последователите на която били фанатично привързани към своите вярвания, „обредната страна на които ни напомнюва демоническите религиозни оргии на старите тракийци. . . Скачането през огъня е най-характерният акт в техния култ, в който централна фигура представлява св. Константин“. — Св. Константин, „Светока“, въплъщава според нестинарите доброто и злото и направлява човешките съдби. „От разположението на св. К. зависи земното благополучие или нещастие на нестинаря. Гневът на Светока навлича този, който си строи къща или оре нивата си, без да иска позволение от „сестрата на св. Константин (една стара жена, която преди две години живееше в Маджура), който пие вода от известни кладенци и пр. Светока се явява само на сестра си в Маджура, облечен в бяла риза и окичен с три наниза жълтици; седи на специално за него приготвен стол и прокобява бъдещите нещастия, които има да сполетят селяните.“ Сестрата обажда на селяните прокобяванията на Светока, като за всеки въпрос получава подаръци или пари. Който си навлече гнева на Светока, преследват го разни чудовища: устрели, топаци и др.[13] Някои кладенци принадлежели на Светока, затова никой не смее да пие от тях, освен в деня на св. К., когато се вдигат плочите, с които са закрити.

[12] Хр. Силянов, Спомени от Странджа, Македоно-Одрински преглед, I, 1906, 365—366.

[13] Топак е духът на удавения в реката вол, един вид таласъм, който (като устрела) пие кръвта на хората, гони ги нощем и пр. Срв. гръцкия τίπαχος — домашен таласъм-покровител в стат. СбНУН, XXXIV, 294.

Най-големи празници на нестинарите са Голям св. Константин и Малък св. Константин. През тия два дни в годината става скачането в огъня. „Целта на това скачане е, първо, да се омилостиви Светока и, второ, да се види кому Светока помага и кому не: този, който се ползува с благоволението на св. Константина, него огънят не го гори." Играта в огъня — гдето горят 15—20 кола дърва — става така: „Щом огънят се запали, тъпани и гайди засвирват песента на св. Константина, а мъжете и жените почват да се наливат с най-силния спирт, какъвто може да се намери при бакалите в Ахтопол и Инеада. Закачена на едно дърво, през това време въртят иконата на св. Константина, обкована със сребро и с увиснали по нея синджири. . . Зашеметени от спирта, от шума на тъпаните и от непрекъснатото въртене на иконата, в която са приковани всички очи, нестинарите почва да ги п р и х в а щ а С в е т о к а. Свирките моментално се прекъсват и настава мъртва тишина. Прихванатите моми — тях най-напред прихваща Светока — почват да си скубят косите и да си блъскат главите, където завърнат. Това лудо блъскане па глави и скубене на коси трае, догдето не се прихванат от Светока повече души. Неприхванатите през това време стоят с наведени глави, устремили очи в една точка, и под такт викат: кю-кю. Когато Светока прихване повечето, нестинарите подскачат до огъня и всички едновременно, при усиленото биене на тъпаните, хвърлят се боси в огъня и няколко пъти кръстосват разпаления харман. Докарани до бяс, т. е. вече напълно прихванати от св. Константина, момите и невестите хукват в гората; подир тях се спускат мъжете и тогава, в това състояние на пълна оскотялост, пръснатите из гората двойки се предават на разюздан разврат. Ако някой види дъщеря си или жена си в такова положение, мълком бърза да се отстрани, за да не смути прихванатата от Светока двойка."[14]

Няколко часа по-късно всички се събирали до мястото на огъня и тръгвали, с иконите начело, да посрещнат нестинарите от съседното село. „Краката им, привикнали да скачат из огъня и прихванали цял пръст кожа и мазоли под стъпалата, не се нуждаят от почивка." При срещата двете икони се покланят и селото, на което иконата е по-голяма, се признава за „по-голямо". „По-малките" селяни отиват на гости при „по-големите" и „пак се започват отново пиянски игри, които траят до другия ден". Оттук нестинарите потеглят към селския параклис („по-скоро капище, което съществува наред с черквата"), поставят там иконата, тъпаните и гайдите и се разотиват. Церемонията се ръководела от начало до край от селския свещеник. Запитан веднаж свещеникът „защо участвува в тия дивашки и антихристиянски обреди", той отговорил: „Аз съм заставен да правя това, да се преструвам на нестинар и да ръководя скачането по огъня, защото иначе не бих могъл да стоя в селото."

[14] Колко неправдоподобно е такова осветление на нестинарското отдалечаване след играта в огъня, става ясно от всички други описания. Еротическият мотив може да има тук толкова малко значение, колкото и спиртът като вдъхновител. Единият и другият са внесени от тенденциозната интерпретация на недоверчиво настроения автор.

7. Описание на Д. Маринов (1914)

В книга VII на своята „Жива Старина" Д. Маринов помества — наред с другите описания на празниците в народния календар — няколко бележки и за нестинарите.[15] Но всичко тук, било съществено, било второстепенно, е заето мълчаливо от описанието на С. Русев, без този да се споменава. Единствено ново за нас — ако трябва да се вярва на Маринов — е, че нестинари имало и в някои села (кои?) на Бургаска околия, гдето се настанили преселници от лозенградските села Стефаново, Маджура, Блаца и т. н. (както са изброени у Русев). За тези нестинари, когато се излага как играели и пророкували в огъня, Маринов има само думите на край: „И за чудо — свършват баба Стоя от Русокастро и баба Дона от Карабунар[16] (дн. гр. Грудово) — предсказаното излиза вярно, а краката на нестинарите здрави. Божа работа." Но за да се научи това, едва ли е имало нужда от разпит на селяните в Русокастро и Карабунар (Грудово).

Маринов подтиква научно въпроса за нестинарите със следната бележка: „В Цариград един шех (дервишин) персиец ми разказа, че такъв обичай имало и в Персия в някои краища. Доколко е вярно, не зная. Вярното е, че тук имаме среща с едно вярване на огнепоклонниците. Това се утвърдява и от нестинарския тъпан, какъвто има и при споменатите персийски огнепоклонници."

8. Описание на Д. Мишев (1917)

Когато в 1917 г. излезе в XIV книга на СпБАН втората част от моите студии върху нестинарите (първата в СпБАН, кн. IV, е от 1912), И. Д. Шишманов се подсети да публикува сведенията, които е искал някога за този обичай от Д. Мишев. Това било в 1896 г.; Мишев бил тогава секретар на българската Екзархия в Цариград. Подтикнат от Шишманов — който пък изпълнявал една просба на англичанина Andrew Lang[17], — Мишев се отнесъл до няколко лица в Лозенградско, но получил само откъслечни съобщения без обещаните от един архиерейски наместник „обредни нестинарски песни" и „опашати икони". Тези съобщения, извлечени от няколко писма, печата и Шишманов в една добавка към моята статия.[18]

Четейки краткото изложение на Мишев от 7 януари 1898 г., аз се убедих, че негови главни извори ще са били писмата на същия отец Дионисий, който — все тогава, но малко по-обстойно — задоволява и любопитството на Т. Карайовов. И наистина много подробности в това изложение съвпадат фактически, а понякога и дословно, с описанието на отец Дионисий. Анонимният събирач на Д. Мишев говори за „недоверчивост" на нестинарите; за мъчно проникване в техните храмове; за образите на св. Константин и Елена, облечени в басмени ризи и потънали в дребни бели пари; за

---

[15] Д. Маринов, Народна вяра и религиозни народни обичаи (кн. VII от „Жива Старина"), СбНУН, XXVII, 1914, 464—471.

[16] Тези баби се правят отговорни за заемките от Русев.

[17] A. Lang помества в книгата си Modern Mythologie, London, 1897 г. една глава, посветена на The Fire-walk, гдето на стр. 167—170 дава и описанието на С. Русев според френския превод на И. Д. Шишманов.

[18] И. Д. Шишманов, Към статията на М. Арнаудов за нестинарите, СпБАН, кн. XIV, 1917, 100—102.

„един вид свещени жени, весталки“, които прислужвали в храмовете, наречени к о н а ц и; за червени кърпи с образа на слънцето и пр. Нестинарството било разпространено в селата на василиковска и малкотърновска кааза, както и в някои съпределни села, „като се почне от границата и се върви по реброто на пл. Странджа до Люлебургас“. Най-дълбоки корени то било пуснало в с. Резово, Блаца, Вулгари, Маджура, Пиргоплу, Кости и пр. У гърците то виреело особено много. Нестинарството било „един вид поклонение на огън“, нестинарите играели в жаравата, държейки икони и с боси нозе. Разриването на жаравата преди това се съпровождало с „някакви войнствени“ (?) песни. Гощавали се с печени агнета или 3—4-годишни юнци, клани като курбан на самото място. Нестинарите скачали в огъня под гърмежа на „два стари тъпана, на вид много грозни“, които стоели обикновено окачени в „конака“. В конака по-старите нестинари държали проповеди, съветвали селяните да не ходят в черква, понеже светецът бил остарял, та обичал да почива в конака, на възглавниците, и да се разговаря с нестинарката „на техна“. Никой не бивало да се докосне до образите на св. К. и Е., защото щял зле да си изпати.

В някои години „обредът на огнепоклонението“ се извършвал съвместно от двете села, както например често от Пиргоплу и Кости. През шествието, насочено към огъня, накладен между двете села, вървят 2—3 юнци и ако те отиват доброволно (не си опират), казва се, че св. Константин от тяхното село надвил св. К: от другото. Ако ли пък юнците избягат, нестинарите от цялото село заедно с шествието се връщат, викайки: „Св. Константин от другото село надви на нашия“. С това се разваля съборът. Нестинарите победители говорят доволни: „Тая година нашият св. К. надви вашия и веселието е в наше село“.

II. НАШАТА АНКЕТА ОТ 1914 ДО 1919 Г.

След като в студиите си от 1912 г. бях се опитал да изложа същността на нестинарството въз основа на известните дотогава сведения, през лятото на 1914 г. аз предприех една екскурзия до местата, гдето можеше да се предполага, че то още вирее или че е оставило свежи спомени, за да събера нови материали и попълня с нещо картината, нахвърляна от предишните събирачи. Ако по-рано такиви пътувания с научна цел в оня кът на света, оставен под Турция, бяха свързани с големи трудности, сега те ставаха сравнително по-лесни поне за селата, минали под българска власт. И понеже в Източна Тракия, като последица от реокупацията на турците — после и на българите — бяха настъпили големи етнически промени, — щом като гръцкото население па Василико (Мичурин), Ахтопол, Кости и Бродилово е било принудено да се изсели масово в Гърция, а българското от Бунархисарско и съседните села пък да дойде на негово място,[19] — аз побързах да не пропусна да направя анкетата си, докато този народ не се пръснеше на други места

[19] За коренното и насилствено обезбългаряване на Източна Тракия след нейното завземане от турците през 1913 г., срв. освен статиите в Мир (22 дек. 1913), Камбана (10 януари 1914) и Дневник (10 април 1914) — особено пълното изложение у Л. М и л е т и ч, Разорение на тракийските българи през 1913 г., София, 1918.

Пътят ми водеше от Созопол за Василико и Ахтопол и оттам за Малко Търново. Трябваше да се пътува само на кон, а някъде и пеша, понеже сгодни коларски пътища не съществуваха. Изобщо това беше един усамотен край, посеян с гъсти лесове и твърде слабо заселен, гдето съобщенията са твърде затруднени от планинския характер на местността. И може би тъкмо благодарение на тази изолираност и недостъпност там са се упазили старите обичаи, невъзможни в селищата, през които върви пътят на множина, пътят на търговията или на войните. Според Лондонския договор от 1913 г. в пределите на България оставаха почти всички нестинарски села, били те български или гръцки; но реокупацията на Тракия от турците ни лиши от повечето и сега у нас са останали само Кости, Бродилово, Ургари и Мързево. Само тия последните, без малкото Мързево, посетих и аз в края на август 1914 г. Но сведенията, събрани там, ни даваха възможност да съдим и за положението отвъд границата, тъй като жителите на Ятрос, Пинеке, Урумбегли и други села бяха се прехвърлили у нас и бяха настанени от властите във Василико, Ахтопол и селата наоколо. Срещнах се тук с хора от много места и те ми съобщиха каквото са видели или чули досежно нестинарите. За по-голяма прегледност предавам фактите и показанията, групирани по възможност по села.

Би било несъмнено по-интересно да се посетят нестинарските села по времето, когато стават самите игри, именно през май, но обстоятелствата не ми позволиха това и аз трябваше да се задоволя с показанията на очевидци. Съдейки по изнесеното вече от предишните автори и по новите вести, нещо съществено едва ли съм пропуснал; наопаки, чрез разпита си аз смогнах да установя редица подробности, които хвърлят по-ясна светлина върху целия обред и неговите носители. После, дори да бях там през м. май, пак не щях да видя нищо повече от това, което става само в Ургари, тъй като само жителите на това село са останали незасегнати от вълните на движението. Костинци и бродиловци бяха напуснали родината си, а дошлите на тяхно място от нестинарски села не бяха в условия да празнуват обичая си, бидейки налегнати от големи лишения и от грижи за насъщния.

1. Гръцките села Кости и Бродилово

Бродилово и Кости са две чисто гръцки села, разположени на 10 и 20 километра югоизточно от Ахтопол, по течението на река Велека. Кости има 316 къщи, а Бродилово 225; ни една от тях не е българска и български език тук не се е чувал, макар някои селяни да са знаели отчасти езика от общуването си с околните българи. Бродиловчани наричат селото си по гръцки „Бродиво“ (името Бродилово е българско). Те е трябвало да напуснат заедно с костинци бащините си огнища на 12 юли 1914 г. и по неволя да търсят подслон в новите предели на Гърция на мястото на изгонените от гърците българи. На тяхно място са били настанени към 19 с. м. бежанците българи, които били дотогава временно във Василико и идели от Маджура (130—140 семейства), Серген (80—90 семейства), Урумбегли, Ятрос, Блаца и колибите в Малкотърновско Тенкетра (по 2—3 семейства). Останали са в Бродилово само 7—8 от старите семейства и в Ахтопол, временно и случайно, 20 семейства от Кости и 10 от Бродилово. С последните, които се каняха всеки ден да заминат, аз имах възможност да се срещна, но те бяха толкова изплашени от съдбата си на изгнаници и толкова недоверчиви към

въпроси за интимния си общински бит, щото почти нищо не изказаха. Само един от тях, Яни Геристефани, 30-годишен от Кости, беше малко по-достъпен и от него научих някои подробности.

Носията на костинци според Яни и другарите му (които мълчаливо го слушаха, потвърждавайки само с глава) била за мъжете: черна „камузела" (български „хабица") до кръста, черни „враки" (на български „потури") и овчи калпак „мукя" (или фес по-рано), около който някога си оивали „сервета", „сарик", носен често и без калпак. Такъв „сарик" сега носели в одринските села, напр. българите и гърците от Ортакьой (дн. Ивайловград). Жените имали „гризо" (български „чукман") от коноп, вълна или памук, черно от горе до долу, и „позос" (по градски „зунари"). Особените „чукмани" (сукмани), които видях у жените, бяха същите, каквито ги описва Славейков : „отгоре тесни, колкото да им се провре главата, а надолу широки като кошер". Гръцкият говор на тия села не бил досущ същият, както в Ахтопол, в града говорели „по-тънко", дохождало „като на политика". Костинци и бродиловци се женят само помежду си: отвън нито вземат, нито дават. Запитан дали някога са горили мъртвите си, както дочул Славейков, един от бродиловци отговори на своя български: „А, тува нящо няма." И другите свидетели, с които имах случай да говоря за това, отрекоха съществуването на такъв погребален обред.

За нестинарите моите събеседници гърци се правеха отначало, че не знаят нищо, после уверяваха, че сега вече нямало такива, а отдавна някога, и едва накрай, след дълги настоявания, те се решиха да обадят нещо. Причината за тая неохота да се говори ми стана особено ясна, когато все тъй упорито отказваха да съобщат нещо за нестинарите, макар и да признаваха, че са ги виждали и че знаят много, някои селяни от Ургари. Един от последните на име Георги Димов, 33-годишен, казваше само: „Ти ела на св. Костадин да видиш . . . Аз тъй ти казвам." Или „Вътрешен човек като разпуща, че го досрамява. . . " И като отрече да ми съобщи имената на нестинарите в селото си, но будейки любопитството ми: „Дъ съ случи да видиш, щи ричеш: Бре, мамъ му старъ, къкво нешту ималу на дюнятъ!" У тия хора има не само страх, че могат да станат смешни, като разправят на невярващия чужденец за своите селски обреди, но и страх от наказание за издаване една религиозна тайна. В техните очи нестинарите са чисти праведници и едва ли не светци, чрез които говори волята на по-високи сили, и всяко пръскане слухове за тях, всяко излагане на показ техните имена и дела пред външни хора, особено скептици, се смята за престъпление. Към нежеланието да минат за простаци се прибавя и по-сериозният мотив, че са длъжни да държат в тайна неща, които образуват дял от вярата им или могат да им навлекат проклятие. Така от нестинари човек мъчно може да изтръгне някакво важно признание и по неволя трябваше да се ограничи с разпит на странични хора, наблюдавали непосредствено живота в ония места.

Възстарата Кераца Моското от Кости не отказа да е виждала нестинарските игри. „Кой не ще джюмбюш да гледа?" мислеше тя. Нестинарите думали: „Ще заколиш един бик на св. Пантелей, да раздадеш на хората, ще оздравееш." Или: „Заколи едно шиле, да оздравееш". Те ходели на св. Атанас от къща на къща, сбирали кукуруз, жито, пари (по 5—6 гроша) и всичко предавали на черквата. В Кости имало 2—3 нестинари по на 36—38

години, а в Бродилово през Руско-турската война — също двама-трима 50-годишни хора. На св. Константин тия нестинари се обличали в нови дрехи. Бродиловци празнували особено св. Пантелей (27 юли), св. Илия и св. Константин; черквата им е св. Пантелей и на храмовия празник ставал панаир, на който дохождали от околните села. Храмовият празник на Кости бил св. Константин; на панаира тогава дохождали мнозина от близкото Ургари. Костинци празнували още св. Георги и св. Марина. Преди 15 години в Кости дохождал владиката Партений от Ахтопол, скрил опашатите икони и запретил да се играе в огъня.

Разказите на тия костинци и бродиловци, които видях в Ахтопол, получиха своето пълно опровержение, колкото се отнася до отказа да има днес нестинари в самите им села. В Бродилово аз посетих къщата № 42, гдето доскоро е живял нестинарят Георги Глигор, и там видях устроената като параклис стая. Запазени бяха: иконата на св. Георги (представен с червен фес на главата), един кръст върху железен триножник, едно стъклено кандило и рамка от стара икона. Къщата беше оставена така с тия неща; обитателите ѝ не искали да ги вземат със себе си, когато трябвало да се изселят. Бродиловецът Яни Константинов, 60-годишен, който бил собствено българин от близкото село Заберново, ми разказа, че имало до неотдавна три жени нестинарки, а преди 8—9 години починал нестинарят дядо Янул. Те имали опашати икони („куннзми"), кадели, играели, но владиката забранил това преди три години и те „паратисали". От св. Васил ходели по къщята на гостби с гайди и тъпани и това траело „дуде излязеши тоз месяц, гулямия" (януари). Болните ходели при тях и ги питали: „Кажи ми, нестинарка, от какво лежа?" А нестинарката обяснявала и поръчвала: „Едно шиле ще заколиш, курбан ще сториш." На св. Пантелей се колел за курбан един бик. На тоя ден се кладел и огън пред къщата на Георги Глигор: натрупвали се 2—3 кола дърва от сградата на аязмата св. Пантелей, гдето старите колове се заменяли с нови. В огъня влизали и играели 2—4 мъже и жени (влизали и излизали, без да стоят вътре); те викали: у х -ух! После казвали: „Св. Пантелей ме фати, та рекох тоя лаф", или „Св. Константин ме фати. . ." Ще се прекръстят и ще седнат настрана, после ги прекадяват. „Ние се чудехме", добавя Яни Константинов. В Бродилово огън кладели на св. Пантелей, а в Кости на св. Константин.

И в Кости имаше нестинарска къща. Тя носеше № 162. В нея не живеел никой от пришълците българи, защото се боели от напаст. Случило се именно по-рано, че някой откраднал отвътре тъпана, но се разболял и докато не го върнал, не оздравял. Поискахме ключа от съседите и влязохме. Двуетажна къща по обикнатия тук тип. На горния етаж една по-голяма стая, домашният параклис и вътре — оставените преди един месец седем рамки за икони от иконостаса, триножен светилник, две кандила, тава с парички (турски и български, последните бяха две никелови 20 ст.), вощеници и тъпанът. Двете опашати икони, намерени тук, били пренесени в Черква.[20] На път от Кости за Ургари, нещо 15 мин. ход, видях една аязма, оградена в

[20] Когато се върнах в София, помолих Ст. Л. Костов, уредник на Етнографския музей, да се погрижи за пренасянето на тия неща в музея. Той писал, но отговор не получил.

кръг с хубав плет, около 10 м в диаметър. В средата имаше два високи дъба (единият увит в бръшлян), а между тях изворче, покрито с дървен капак, и една лавица за слагане на неща.

2. Разказ на Д. Маргаритов за Кости

По-пълни сведения за нестинарите в Кости ми даде Димитър Маргаритов, търговец в Ахтопол.

„Няколко дни преди Константиновден, разказваше той, бях по работа в Кости. Това през 1910 година. Привечер навалица народ с тъпани и гайди мина край ханчето, гдето бях спрял, и стигна на площада. Когато, любопитен, се опътих там, видях три-четири възрастни жени да „плешат“, както се казва тук, т. е. да играят поединично. В това време една от мирно стоящите жени се притече към друга по-млада, която идеше с тамян, ракия и други неща; младата се поклони пред нея и остави даровете на земята, а старата я хвана за двете ръце и почна да се клати и да се дърпа. Това трая дълго, пет минути може би. После почна да издава едни звукове: ах-ах! и се впусна във вихрено хоро, сама. Всичките я гледаха с благоговение, а ония, които „плешаха“, спряха и ѝ сториха място. Подир няколко секунди взеха да прииждат и други млади, които сториха същото с други по-стари жени.

Танецът на жените не беше обикновено хоро, ами някакъв свещен обред, ако съдя по оригиналността на процедурата и по впечатлението на присъствуващите. На моите запитвания, какво значи това, по-интелигентните отговаряха сконфузено: „*δὲν εἶνε τίποτε*“ („това е нищо“) — сякаш се срамуваха от обреда. Обаче и те го следяха със същото благоговение, както и другите техни съселяни. През полунощ ме събуди пак шум от тъпани и гайди и когато надникнах през прозореца, видях една процесия начело с попа и с икони и с ограничено число мъже и жени. Тези гайди и тъпани, при разпитване узнах, били изключително за тия случаи.

Това беше няколко дена преди Константиновден, на 4 или 5 май. На самия Константиновден не бях в селото. Узнах, че на площада, гдето играеха и се предаваха в транс, стърчи към края една полуразрушена къща, необитавана от 20—30 години. Опитал се някой да я купи, но правили му се всевъзможни неприятности от духовете и той бил принуден да я напусне. За съществуването на духове всеки от селяните знае по някой разказ. В същата къща има едно кладенче, наричано тук аязма. В нея се пазят гайдата, тъпанът и иконата, която попът носеше при процесията. Забележително е, че и попът взима участие, но само вечер, да го не виждат чужди хора.

Слушал съм да ми казват за огън от няколко товара дърва, в който танцували нестинарките в продължение на няколко секунди. Някои нестинарки, все танцувайки, вземали жар в ръцете си и поднасяли на невярващите да си запалят цигарите. Подир нестинарите могли да минат през огъня и ония, които не вярват. Огъня подклаждали от развалените дървета на манастирските огради. Около ония села имало запазени 7—8 аязми в чест на светеца и те били оградени; вътре имало икона.“

Д. Маргаритов виждаше в чудесното игране покровителството на духовете, бидейки сам спиритист и извиквайки на сеанси такива духове. Това остава негово частно мнение. Колкото за думата нестинари, той допускаше да произлиза тя от гл. *ἀναστενάζω* — въздишам. Тези обреди били съпроводени

с въздишки и те са най-главното при изпадането в транс. Когато искат да подиграят някой нестинар, българите от околните села викали: въх-въх!, т. е. ах-ах.

3. Разказ на В. Полихронов за Кости, Бродилово и Маджура

Други сведения за нестинарите в двете гръцки села добих от видния ахтополски гражданин дядо Василаки Полихронов, 59-годишен. Сам той е виждал игрите в Бродилово и в Маджура, виждал е да играят гърци и българи.

Като почне да наближава денят на св. Константин, още към 1 май, нестинарите се събират у първия нестинар—*ὁ πρωτονεστινάρος* (преди 30 години, когато дядо Василаки бил в селото, протонестинарят се казвал Вълко) и той им съобщавал какво трябва да направят болните, за да оздравеят: „Еди-кой си да заколи два бика, еди-кой си да даде на черквата 10 флорина, еди-кой си да съгради аязма, еди-кой си да стори оброк три овни" и пр. В деня на св. Пантелей, когато другите отидат на черква и на аязмата, те не ходят; затова пък вечерта играят в огъня, накладен от манастирските огради. Дядо Василаки виждал в Бродилово някоя си баба Марта, нестинарка, която се въртяла около огъня, викайки: ой си - ой си!, клатела се и се тресяла с икона в ръце, биела си главата догде протече кръв; после влизала в огъня, кръстосвала го, без да се бави и, викала: ху - ху - ху! В огъня влизала боса, не с калцуни и като си деряла дрехите. На другия ден и два-три дена после тя не излизала никак, криела се, лежала болна. Около огъня не се разливала никаква вода. Хората седяли покрай и пиели вино и ракия.

Докато нестинарите играят, наблизо, по набучени четали, се колят бикове и овни. Преди да се заколят, на роговете им турят свещи. Един от тия четали стоял постоянно пред къщата на главния нестинар. Месото се раздава сетне на парчета от къща на къща, като се събира брашно, пари и пр. Парите събира главният нестинар и той ги разпределя между другите нестинари; дава от тях и на черквата, по „на заем", мисли дядо Василаки.

Зимно време, през януари, нестинарите бивали пак прихващани и тогава всяка вечер те се събирали у главния, отгдето с опашатите „кунизми" и гайди ходели от къща на къща. Посрещали ги навред добре, слагали им да ядат и пият и ги дарявали с пари. Тогава те казвали оброка за панаира на св. Пантелей: ако някому мре добитъкът, или има болно, или му мрат децата, да направи това и това. Те уверявали, че говорят със св. Пантелей, със св. Константин. Който не ги послушвал, бивал проклеван: „Ако не сториш една икона, ако не й туриш сребро, да окуцееш" и пр. Ходенето траяло 18 дена, до св. Атанас. Сетне, от Гергьовден до св. Константин, почвали в с. Кости приготовленията за празника: поправяли иконите, ходели с иконите на поклонение на по-големия нестинар в Бродилово, или от Пиргоплу в Кости, в Маджура. В Бродилово тия приготовления траели от Петровден до св. Пантелей.

Както ставал празникът в Кости, така ставал и в Маджура (храмът е на св. Илия), в Пиргоплу (храмът е на св. Троица, 50 дни от Великден), в Ургари, Блаца и Каланджа (гръцко село, с 30 семейства). Костиици твърдят, че взели обичая от Ургари, а маджурци — от бродиловци. Горене на мъртвите няма, няма и никакви оргиастически изстъпления. В двете гръцки

села не се забелязвал никакъв по-особен физически тип, хората били само малко по-едри.

Дядо Василаки броеше нестинарството за шарлатания. Нестинарите били според него пияници и мошеници. Играели в огъня и издрайвали, защото били пияни и защото имали „калкан“ (твърда кожа) на краката си: „Цяла година боси ходят!“ „Наши хора, от Ахтопол, добавяше още той, като се опият, играят също, за да покажат, че и те могат като нестинарите. Нищо не им става, само им горят 2—3 дена краката.“

4. Разказ на Т. Бояджиев за Кости, Бродилово и Ургари

Кметът на с. Граматиково, Теодор К. Бояджиев, е гледал нестинарските игри в Ургари на 21 май 1907, в Кости на 21 май 1908 и в Бродилово на 27 юли 1904 г. В самото Граматиково, около 3 часа южно от Ургари, нестинари не е имало никога. Там живеят чисти българи, 312 семейства в 230 къщи.

Когато през 1907 г. той отишел за празника в Ургари, ургарци очаквали да им дойдат нестинарите от Кости; миналата година било обратно. На 21 май вечерта ургарци, мало и голямо, излезли накрай село с иконите, да причакат гостите. Някоя си баба Нана прикадявала иконите. По едно време се чуло, че идат, и след малко се задало цяло шествие, като начело вървели двама мъже с по една икона; прикадявал ги трети отпреде им. Двамата с иконата били бледни и изглеждали като полумъртви, в несвест. Щом пристигнали на поляната, излезли двете жени с иконите от Ургари и се спуснали да целуват иконите на костинци. Целували иконите си взаимно. В това време един от тълпата ургарци извикал и паднал в несвест на едни тръне. Разправяли околните: „Този човек имаше жена нестинарка и не я пущаше да играе, и виж какво става с него.“ Но след четвърт час той рипнал, взел иконата от костинци и избягал на изток от Ургари, вън от селото. На никого не се видяло чудно това. После засвирили гайди и цигулки, заудряли тъпаните и тръгнали; заобиколили селото и влезли вътре, та спрели при конака („столнината“—поясни кметът) на най-стария нестинар от Ургари, дядо Енчо. Вътре, в домашния параклис, баба Нана покадила всички икони, после оставила кадилницата, седнала на колене и започнала да пее по гръцки, ала на език, който пришелецът от Граматиково не разбирал, макар и да знаел гръцки. Доловил само имената на св. Константин и Елена. Подир нея станало едно младо гърче от Кости, 28—30-годишно, което носело иконите, покадило и то иконите, целунало ги всички поред и почнало да трепери, да вика, да рипка с изкарана червена кърпа. Вътре, на огнището, имало огън, разгорен силно, и то в несвест се спуснало към него, разхвърляло дърветата и влязло босо в жарта, която тъпкало около 10 минути, като я бъркало и с ръце. После излязло навън.

Излезли навън и останалите, като чули да бият тъпаните и да свирят гайдите и цигулките. Отишли на черковния мегдан, гдето бил наклаеден огън от 2—3 кола дърва. Нарочни хора пръснали с пръти дърветата и оставили нещо около една педя дебела жарава, като харман. Двамата от Кости, що носели иконата, и жената на оногова, що паднал, влезли да играят. Пристигнал същевременно и оня, що бил грабнал иконата, подал я на един грък и казал: „Освободих се.“ И седнал. Докато народът играел хоро наоколо, около два часа, ония прегазвали огъня напред и назад, бъркали го с нозе,

като че е сняг. Минували само през жарта, без да се застояват. Имали тогава вид на полумъртви; всичко чували, но нищо не отговаряли, докато не дойдел часът на освобождението. Като дошли на себе си, били сякаш изморени от тежка работа. По-рано, преди да влязат в огъня, бивали прикаждани и тогава те, лапайки кадежа от тамяна, викали: у ф - у ф! и гледали да огребат всичкия дим в устата си; при играта в огъня пък се провиквали: х и-х и!

Към 12 часа през нощта играта свършила и гостите от Кости потеглили за дома си. Тъпаните и гайдите засвирили пак, а ургарци изпратили чуждите нестинари до мястото, гдето ги били посрещнали. След това нестинарите ургарци се върнали в къщата на дядо Енчо и седнали да вечерят във вътрешната стая, не в параклиса. Вечеряли само чесън и варен боб без дървено масло.

Така, както в Ургари, ставал празникът и в Кости, само че вечерта на 21 май, преди да играят в огъня, нестинарите ходели от къща на къща и оставяли иконите да постоят малко — това било, за да няма болест. Там главен нестинар бил тогава дядо Константин Савелят, който се поминал неотдавна. В огъня играли три жени и двама мъже. В Бродилово пък играели, все по същия начин, само две баби. Играчите в тия села били от разни семейства. Около „харманя" нямало нийде кал или вода. Лошо на нестинарите да става не се е чувало. „Дори дрехите им не горят, това е чудно."

В Кости имало един дядо Димитър, наричан „говедарят", но много богат. Имал той само една дъщеря и тя станала нестинарка. Докато била мома, играела в огъня дома, навън не я пущали. Но станала жена и искала да играе вън, на св. Константин. Мъж ѝ, като богат, се срамел, не я пущал, наказвал я строго и искал да я отвърне. Но напоследък жената полудяла и ходела по улиците.

В 1893 година, когато кметът на Граматиково строил на река Велека воденица, всички работници били от Кости. Имало между тях и нестинари, особено двама братя гърци — Димитър и Яне Караденизлиеви. През май „болестта" ги прихващала всеки два-три дена. Щом ги хванела, занасяли им на керемида огън и тамян (много тамян, до 50 грама) и двамата братя гълтали дима с: у ф - у ф!, изтегляли го с уста всичкия. Колкото повече лапали, толкова повече се успокоявали. „Една вечер, разказва Бояджиев, като си легнах, чувам, пискат. То беше към 8 часа вечерта, все през май, след залязване слънце. Гледам ги, играят във воденицата, викат: х у - х у!, а другите гърци ги гледат умислени, гледат да ги не бутнат. Ония — прежълтели, сякаш умрели; и каквото хванат, личи, че имат голяма сила."

В местността Влахово, около 8 км югоизточно от Граматиково, имало една аязма и там се сбирали на панаир от всички околни села, кладели огън, а нестинарите играели. Това било на третия неделен ден от май, празнувало се отделно от храма на св. Константин.

Моят свидетел мисли, че българите са заели обичая от гърците от с. Кости. Ургарци сами си го казвали, пък и костинци знаели, че са го предали на ургарци. Долните български села, именно Маджура и пр., са го взели пък от Каланджа и Агио-Стефано, гръцки села. Докато говорът в тия последните приличал на ахтополския, говорът в Кости и Бродилово бил „бам-башка" Носията (мъжката) в Кости, Бродилово и Каланджа била еднаква с тая в Граматиково, само че зиме се носело изключително черно, а лете изключително бяло. За горене на мъртви никой не е чувал.

В Кости и Бродилово на огъня думали *στια*, а не *φωτιά*, както другите гърци; последната дума означавала у нестинарите само кандило. На нестинарите в Кости и Бродилово казвали и с т и н а́ р и с. Форма „ищинари", каквато чувал Славейков, не е позната.

5. Нестинарите в Ургари

В Ургари, пострадало силно от въстанията и твърде бедно планинско село, гдето живеят само българи, аз говорих за нестинарите с дядо Стоян Койнов, 63-годишен.

Думали на играчите в огъня н е с т и н а́ р е. „Ти'и бяха многу р'едки дету играяха, не чи врет; един-два, ду толкува излигаха, по-веки ни излигахъ. Сига няма веки, измряха, има три-четири години." Последни нестинари били Петко Миню, Гьорги, баба Добра Барцурка (майка ѝ била преди нея пак нестинарка), дядо Янчу Киру, Васил кехая Петков — всички от разни родове.

„Ти'и, продължи да обяснява дядото, куга додеши вр'еме в май месец, пу свити Кустъдин, имъши тук зборуве, панагири. Тугива гайдътъ шъ зъсвири, шъ идът нъ черкува, шъ дойдът ут черкува, шъ земат да свирът на хуроту, шъ земът да съ кădът. Къту шъ да мръкни, шъ да стъкнът идин огин нъ мигдан'ът, нощно вр'ме, тугива шъ да земът дъ изтегл'ът огин'ъ да съ разгури многу, ръстръгнът гу шъ да земът да в ъ х к ъ т, шъ земът тугивъ да игрът ф огин'ъ, боси, бис обуща, бис кълцуне, бис чурапе. Гайдъта свири и ти'и игрът, ни хми става нищу, кръката хми ни изгуравът. Окулу пулвинъ час игрът ф огин'ъ, ни хми става нищу. Излизът ду кра'ъ в огин'ъ, ама флизът пак вътре. И тъй шъ панни кърпа в огин'ъ ут чиляк, и тя ни съ фаща, ни гури. Игрът, игрът, колкуту пулвин час, шъ излягът ут огин'а, чи пак флизът: до идин час игрът. Излизът, пучивът, гайдата засвири, пак флизът; игрът час, два, какту съ случи."

Но защо играят? Самите нестинари обясняват:

— „Накарва ни свитеца ни. Казва ни: играйти!"

Ами защо друг не играе? питали ги.

— „Ъми къту ни го нъкарва, ни игра. Ни'е от нас. Как можи чувек да игръ, къту ни гу накара!"

— „Гледъм аз къту игрът, добави старчето, ама аз, къту скакни идна искра и ма упари, бягам надалеч."

В Ургари играели на св. Константин и на св. Илия. „Имахми аязму, та пънъгировахми; тугива ги прифаща." И на аязмата ги прихващало, но там не играели; вечер в селото само. Около огъня вода не се разливало.

Сам дядото се питал често „какво 'е тува нещо, дету нъкарва малко хора да игрът?" и се чудел.

Селският кръчмар, млад и хитър човек, не иска да ми каже нищо за нестинарите. И само водачът ми, Георги Димов, 33-годишен, като излязохме вън от селото и вървяхме през гората и ливадите, се реши да ми съобщи нещо. Нестинарите пророкували: „Турците ще си ходят, верите ще си делят, много ще страдаме, най-вече гърците." Хората не ги вярвали, взимали това „на майтап", но после видели, че всичко било вярно. Един турски бирник преди 12 години, не вярвал, че нестинарите играят в огъня под особено покровителство и влязъл сам вътре, но се изгорил и през зимата починал.

Около 5 минути вън от селото беше аязмата св. Елена, със стари черешови дървета, а още 5 минути по-нататък аязмата на св. Константин с твърде големи букови дървета.[21] Тук и там имаше малки извори. Когато плетът изгние, ще се наканят селяните през някой свободен зимен ден и всеки ще да отсече по 5—6 кола, да го подградят отново. Подграждането става лете и тогава някой ще заколи едно шиле, друг едно яре, трети ще даде вино, хляб и т. н.

Да говори повече за нестинарите добродушният водач не пожела по причини, които изтъкнах по-горе. Но той с готовност изпя няколко коледни песни, понеже бил сам коледар.

Преселените от Ургари носят обичая си по други села. Така от 1879 г. такива има в с. Чепгер, на средата между Созопол и Василико; те правели панаир на св. Константин и тогава кладели огън, около който две-три баби нестинарки (те били такива по д ж и н с) играели под звуковете на тъпана, без да влизат вътре. Те само се тресели и прегръщали пламъка; казвало се, че ги „прифанало".

6. Разказ на Н. Кротков за Пиргоплу

В Малко Търново аз имах случай да срещна селския учител Ненчо Кротков, който виждал през 1909 г. нестинарски игри в Пиргоплу.

Самият нестинар бил грък от Кости, дошъл по работа като керестеджия. На 20 май вечерта срещу 21 на хорището наклали огън и започнало хоро, едно буйно, ситно хоро, „нестинарското", което се играело напред и назад. Докато гайдата свирела и тъпанът биел често-често, оня грък, що стоял настрани между зрителите старци, станал прав, почнал да трепери и рекъл на български: „Хайде бре, да поиграем нестинарско!" И след малко: „Де гиди времена, да си направим каноне, дето си правехме каноните!" Повикали и донесли малко тамян. Щом бабата го накадила, той се прекръстил и извикал на гръцки: *Κωνσταντῖνε, ἔλα μοι εἰς βοήθειαν*! („Св. Константине, ела ми на помощ!") Бос, претърчал през жарта, дебела 10—12 см, кръстосал я три пъти и после накарал гайдаря да свири много бърже: *Σβίρι βρέ, νὰ ἰδῇ ὁ ἅιος Κωνσταντῖνος πῶς χορεύει στὴ φωτιά* („Свири бре, да види св. Константин как играя в огъня"). И захванал да си движи краката бързо. Лицето му тогава почерняло, всичките му мускули изпъкнали, цялото тяло треперело конвулсивно; залюлявал се и залитвал така, щото играта на краката не могла да се схване. Така играл, докато стъпче жарта, докато я изгаси с крака. От време на време го прекадявали. Викал в играта: „Х у - х у - х у! Милият свети Костадин и света Елена." Произнесъл тия думи на български — свидетелят чул добре. Играл, догде съвсем отпаднал, захванал в 9—9 1/2 часа и свършил към 12; но по-бързо играл след 11. В огъня той първо претърчавал на кръст, после се връщал гърбишком, направял така три кръста и тогава почвал да тъпче силно в

[21] Такива вековни дървета, често всред обезлесени места, са опазени обикновено там, където се коли курбан, става панаир и има аязма. Такива видял при с. Софас П. Орешков, СпБАН, VIII, 92. За тях съобщава и Ат. Илиев, СбНУН, VII, 394. Народът гледа със страхопочитание на тях, най-често стари дъбове, в които има сякаш „свръхестествено същество", и под тях се служи от свещеника в определени дни на годината. За впечатлението върху вярващите можем да съдим и по думите на Сенека: „Огромният ръст на дърветата, тайнствеността на мястото и учудването от гъстите сенки всред полето пораждат у теб чувство за присъствието на някакво божество." Epistola. XLI.

огъня, без кръст. Застоявал се в жарта, тя му стигала до „кълчика" (глезените). Най-сетне, отпаднал, той паднал и легнал. Стари хора го вдигнали и закарали в къщи. „Сполай му, прифати го", казвали при вдигането. На другият ден свидетелят го видял здрав и читав, без рани.

Игрите ставали винаги нощно време и не всеки бил оставян да гледа. Старите вярвали, че трябвало жаравата да се угаси съвсем от нестинарите така, че после да може хоро да се играе там. Тогава викали и децата да потъпчат, за да се каляват.

Играчите са от известен род. Казват им н е с т и н а р и, по гръцки н и с т и н а р и с, мн. ч. н и с т и н а р и д и с. Огънят бил за здраве; „той погарял всички болести". Според както чувал Янков, кмет на Малко Търново, това ставало и за плодородие. Освен това, от св. Константин до 25 май дните се считали *σχόλας* (от гл. *σχολάζω* – свободен съм, не работя), сир. тогава било забранено и грешно да се работи.

Свещениците не допущали нестинарски огньове. В Пиргоплу отсъствувал тогава поп Янаки, та затова играли. В Маджура, гдето бил по-рано, Нечо Кротков искал разрешение от свещеника да позволи на нестинарите да кладят огън, но тоя отказал от страх да не би архиерейският наместник в Малко Търново да го направи *ἀργός*, т. е. да му запрети да служи.

Оня поп, Янаки Ралев, който бил по-рано в Пиргоплу, е сега, заедно с бежанците от селото, в Кости. Той ми съобщи наистина, че гонел нестинарството и че в селото му имало още до 1902 година един нестинар.

7. Разказ на братя Дикови за Блаца

За село Блаца, съседно с Пиргоплу, сведения ми дадоха двамата братя, родом оттам (а сега в Ахтопол и Малко Търново), Коста и Янко Дикови. Блаца имало доскоро 95 къщи, чисто български, сега преселени в Ахтопол, Каланджа и Резово.

Когато на някои нестинари се присънело, че негде имало стари погубени манастири, накарвали селяните да идат с гайди и тъпани да копаят. Намирали се стари н и ш а н и от икони, от железни подставки за лепене свещи и пр., показвала се вода и тя се освещавала като аязма. На Великден в Блаца ставал панаир, ходели на едно място с аязма на св. Дух и там се събирали гости от Кости, Бродилово, Пиргоплу, Маджура, Резово и Агио Стефано; колел се курбан, вречен от някого. От нестинарите някои играели още там, когато свирят „нестинарската", но без огън. Играта била със стиснати очи, вдигнати ръце (подобно криле на птица) и глава, наведена на дясна страна; цялото тяло се клатушкало. Като се върнат оттам, прихващало ги, грабвали иконите и танцували в огъня. Нестинарите били само жени; те почернявали, викали колко могат с тънък и протегнат глас: и х-и х! и плескали с ръце. Преди играта, когато ги прихващало, те стискали двете ръце и се навеждали, сякаш ги боли нещо. Други жени ги прикадявали. В огъня играели, докато го изгасят, половин до един час, излизайки рядко. След този ден после играели чак на св. Константин. Къщата, гдето се пазят иконите, конакът, се казва „столнина". Ако изгуби някой нещо, ходи при нестинарката и тя му погажда.

До лани имало една нестинарка, която починала; а преди 10—15 години имало десетина такива жени, на възраст от 35 до 70 години. Преди

20 години имало и мъже нестинари; за един от тях (дядо Ильо, 65-годишен), който, без да чака да ги прикадят, се хвърлял бос в огъня, и сега си спомня Янко Диков, тогава още съвсем малко дете. Нестинарите били от определени фамилии: баба Кали, дядо Ильо, баба Дандила (у която била „столнината" на св. Дух) и др. Предавало им се по наследство. Преди 18 години се ръкоположил поп Стамат и той запретил игрите; но оння пак си продължавали. Веднаж някоя баба Кали Пеюва, 70-годишна, била „прихваната", почнала да „цирика" и се спуснала да грабне иконата; но свещеникът я ударил веднъж-дваж, взел ѝ иконата и тя паднала. Иконата била отнесена в черквата. Понеже и до днес свещениците преследват нестинарите, тия, кога ги прихване, само „цирикат" и играят без икона. Огньове кладят и сега. Но не се знае, дали като са напуснали вече бащините си огнища, ще продължават пак стария обичай.

Щом влизал май, в Блаца кладели огньове всяка вечер срещу неделя. Дърва взимали от манастирските огради, а когато нямало такива, носели сухи дърва на кола от гората. Разгори ли се огънят, блъсвали недогорялото настрана, да стане жарава до една длан дебела и тъпанът забивал. Голямо и мало тогава заигравало наоколо хоро. Тези, които били „прихващани", подминували-заминували в огъня. „Оттук притърчи отиде, пак притърчи и се върне, не остава в огъня."

Храмовият празник на селото е на 15 август, св. Богородица. Но на тоя ден не се играе; играе се на Константиновден. „Аслъ тогава им е харът, на Костадинския месец, тогава кладеха огньове", говореше Коста Диков. Преди години нестинари имало и в с. Резово, северно от Блаца; после те се изгубили. Около Резово имало един манастир, св. Марина; там всяка година ходели нестинарите (само нестинарите) от Кости и колели курбан един бик. Докато играели хоро около огъня, всички селяни пеели: „Св. Костадине, прихвати ме!"

8. Нестинари в Маджура и Урумбегли

В Бродилово видях старата и болна нестинарка Стана Кирякова, 60-годишна, бежанка от Маджура. Запитах я била ли е нестинарка. Тя отговори наистина: „такъвъ бях", но отказа да е играла в огъня. Имала славата на гледачка и при нея, в Маджура, идвали дори от Кости и Бродилово. „Имах пет дяца, кът станъх такъва. Лижах болна, гудина болна лижах, чи сетне зех уд булеста да казвъм. Койту вярвъши, уздравяши. Сига веки устърях, нъ десет лафа идин. . ." Това било преди 15 години. Днес „не хортувала", „не ѝ идело от Бога". Запитана, отгде знае какво да каже, тя отговори: „Шъ съ пумола на богъ, нъ сън гу видувам, бек шъ гу видувъм инък... Кът у на книгъ гу гледъш" (това, което говориш).

Макар да отказа, че играела в огъня, един нейни съселянин, в нейно присъствие, твърдеше обратното: „Чирикъши, болка на сърцету си имъши; тя окъши, окъши, и става да играй в огънъ." Това било по панаира на св. Константин и на св. Илия.

Повече сведения от съвсем отпадналата старица не можах да изтръгна.

За нестинарите в с. Урумбегли, 2 часа източно от Бунархисар, ми разказа роденият там Найден Димов, сега заселен в Ахтопол.

На 21 май ставал сбор на манастира св. Константин. Празнували се два дни. Нестинарят, когото Н. Димов виждал, бил от с. Пенека; казвал

се Петрето, 40-годишен човек, на гърба с издутина като глобус. На втория ден, св. Елена, като отивали за манастира, гдето ставала служба, той вървял близо до свещеника, взимал кандилото и слугувал. Като правели водосвет, застанал пред иконата на св. Константин, започнал да трепери, кръстейки се, и викал „О й - с и! Прихвана ме св. Костадин!" През това време жените, когато палели свещ пред иконите, думали: „Горкият дядо Петре! Прихвати го св. Костадин, да видим св. Костадин какво ще иска тая година." А „прихванатият" говорел: „Селяни, тази година Св. Костадин иска една крава ялова, ако ли не, сипката ще дойде." Селяните знаели, че непременно трябва да се даде курбанът, защото инак, без крава или бик, дохождала сипка или друга болест.

Това ставало сутринта в манастира. Надвечер стъквали голям огън всред селото и Петрето влизал и минавал през него бос, викайки: „О й с и - о й с и! Св. Костадин ме прихвана!" Зрителите пък играели хоро наоколо до късно.

Така било неотдавна. За по-стари нестинари Димов чувал, че правели още по-големи чудесии. Ден днешен нестинари в Урумбегли нямало, но имало една гледачка, 45-годишната баба Милка. Когато някого сполети зло, отивал при нея да му гледа да не е съгрешил нещо на светците, та да се изплати. Тя запалвала две-три свещи и прокобявала. Питали я напр.: „Баща ми как е на онзи свят, добре ли е?" А тя, която вижда на свещите умрелия, отговаряла: „Харижете някоя дреха" (защото не бил облечен), или „Заколете някой брав, да се не мъчи оня, да му прости св. Архангел". — Въобще тази жена гледала за всичко. Ходили веднаж да я питат за едно момче, болно от три години, което нито умирало, нито ставало. Тя познала: „Бабата ни огудѝ всичко", казвали те после, „както го па̀ти при еди-кой си извор, та заболял и тегли до ден-днешен". Била им казала и някои церове, но тях Димов забравил: „На някой светец пак някое агне", помисли си той с усмивка.

Старата и образована Елена Дякова, родом пак от Урумбегли, но сега в Малко Търново, се сещаше, че като била момиче, преди 40 години, виждала нестинарката баба Гина да играе в огъня. Имало един учител от Пенека, който не вярвал и искал да бие нестинарите, но после сам почнал да играе, „прихванало" го. „Стана син, болен, еле игра на св. Костадина двата дена. . ." На св. Костадина колели много бикове и раздавали месо по къщите. Разболее ли се някой, ще иде при нестинарката. Тя ще му каже: „Заколи един бик." Нестинарката в Маджура пък казвала: „Имаш оброк, кузум, една ока илаки ще дадеш на светому Илия, сполай му!" Или: „Брав (агне, овен) на св. Богородица. . ."

9. Нестинари в Пенека и Ятрос

В Пенека (2 часа източно от Виза), според сведенията на Атанас Русинов (сега във Василико — Мичурин), имало двама нестинари, брат и сестра. Те били живи до преди 2—3 години. Димо бил отначало болен, после взел току да ходи около черква и да се кръсти, най-сетне взел да посещава манастирите. „Отиде на манастир св. Илия и каже: Това дърво ще го махнете оттука, не го приема св. Илия! и го отсякоха и хвърлиха. То бе брекиня, на него бил разпнат Исус Христос."

Брат и сестра вървели заедно. В огъня не играели. Димо хващал едно гущерче, турял го в пазвата си и думал: „Ей това е св. Илия." Не оставял селяните да ходят с фес на манастира.

За тия брат и сестра ми разказа и 50-годишният Добро Димов, сега във Василико. Виждал той и други нестинари. „Прифати я нестинарката", думали. „Вземе кунизната, търчи на аязмото, хвърля кунизната нагоре, колкото може, играе и кунизната все в ръцете ѝ пада, никой път на земята." Тя говорела: „Турците ще дойдат, ще ни погубят, българите ще дойдат, да ни извадят; ама вие сега не вярвате." — „То така му се фендексува на акъла", мислели другите, като не вярвали. „На два-три пъти през месеца шавнуват", казваше Добро за нестинарите. На аязмата газели огъня, без да им става нещо. — Някои от бунарчени, като ги прихванело, търчели чак до с. А-яни, един час от Пенека.

И в Ятрос, северно от Пенека, имало нестинари. Селото било чисто българско, доскоро с 30—40 къщи; от тях 20-тина са се изселили сега в с. Варвара до Ахтопол. Нестинари имало, според показанията на Киро Янев от Варвара, не само в Ятрос, но и в съседното гръцко село Ургаз. Сама майката на Киро Янев била нестинарка и понеже била гъркоманка, преселила се заедно с другата половина бежанци от Ятрос в Солун.

В деня на аязмата св. Илия ходели с тъпани, правели „кулаки" (хлябове), а майка му играела: „стягало я сърцето, давало ѝ зор, ставала като луда." Тя приказвала: „Война ще започне, светът ще се изгуби, главите ни ще теглят." Но в огъня не влизала никога. — По-преди малко имало повече нестинари, все жени, като баба Злата, Нанка (жена на Димитър Райков Кехайов) и др., които играели на св. Троица. Те били от разни семейства. Наричали ги н е с т и н а р и.

Носията на Ятрос била както в Бродилово: „салтамарка" (черна или „сура", възчервена), „елек" (без ръкави) и „гащи" с гайтани, които се закопчават и са като на крила. Жените носели „гунели", гайтаносани.

Свещеник Христо Станоев от с. Енидже, Лозенградско, който е бежанец във Василико, знаеше, че в Ятрос някои жени примирали на 20 юли (св. Илия), когато се правел курбан, ставали като полумъртви, лежали по един-два часа, после разправяли: „Бог така ще направи, огън ще вали, война ще стане" и пр. В неговото село Енидже (400 къщи, чисто българско) имало преди 30—40 години стари хора, които дохождали около черквата, молели се с вдигнати ръце и вярвали, че могат да се възнесат. Един от тях, по-млад, ходел доскоро, но напуснал жена и деца и отишъл да живее в манастира св. Спас, до Енидже.

10. А. Разбойников за нестинарите в Бунархисар

За да допълня сведенията си за нестинарите — след извършване на горната анкета, — аз се обърнах в началото на 1919 година към гимназиалния учител А. Разбойников, тогава в Одрин, от когото бях чел в СбНУН една прекрасна сбирка народни песни из Лозенградско. Разбойников бе любезен да прочете моята втора статия за нестинарите и взимайки повод от писмото ми и от нея, изпрати ми следните редове (17. III. 1919):

. . . „Като изброявате селищата, в които е разпространено нестинарството, вие не споменавате градеца Бунархисар. Защото и тука имаше

нестинари.[22] Само че пред вид съприкосновението на бунархисарци с по-напредналото градско съсловие, например в Лозенград, и пред вид на това, че градският бит със своето сравнително отрицание на всяко суеверие и т. н. бе се сложил в градеца, на нестинарството в Бунархисар се гледаше вече като на една непростена, дори смешна религиозна екзалтация. Някогашната нестинарка Милка, ако се не лъжа Шишковица, бе се отказала вече от него, а баба Рада и младежът Динко минаваха като „светци", като лица, на които божеството се открива. За Динко — един гърбав, над 30 г. момък — ми разправяха, че някога е играл нестинарски игри (в огъня), а за баба Рада не помня, защото изрично не си забелязах тия неща. Простата маса, главно жените, вярваха в светостта на горните лица. Извън градеца имаше една аязма, приходите на която прибираше Динко.

„Веднаж баба Рада отишла в семейството Мариьови и казала: — Мари. . ., що стоиш! Да станеш да заколиш курбан, че утре ще ти дойдат света Богородица, св. Константин и пр. — Булката приготвила всичко (хляб, пшеница, ягне), дошли и други жени на следния ден, гощавали се. Светицата Рада кадила тамян, канила да ядат светците, после и жените. Тя сама хапнала само няколко залъка — изобщо не използувала случаите за себе си. Други път баба Рада отивала в черква и вдигала суеверната прислужница в черква, калугерицата Руса (млада мома), както и „кандилафта" дядо Диньо, с думите: — Ставайте! Свети Георги става толкова часа и заобикаля черквата, отворете вратата черковна! — Това било рано в зори.

Горните два случая, както и други, станаха през моето учителствуване. Баба Рада често идваше на черква — собствено, често я виждах, понеже училището бе до самата черква. „Баба Рада светицата", както я наричаха, бе стара, 70-годишна жена, суха и бледа. Веднаж в мое присъствие дядо Вълко кадията (наречен тъй, понеже бил поставен в 1877 г. от русите за съдия) — един умен селянин, но вечно пиян — я наруга грозно и осмя светостта ѝ и вярванията ѝ. Той бе я нарочно повикал за това, кога тя минаваше, в учителската канцелария. . . Когато в Бунархисар вече бяха се навъдили разни Вълковци, разбира се, нестинарството не можеше да съществува. Нестинарите, при своята игра в огъня, рискуваха да бъдат изгонени от Вълко кадията с някой хубав прът."

Разбойников не споделя предположението, че нестинарството било заето у българите от гръцките села Кости и Бродилово.

„Преди всичко самото „заемане" не може да се помни, традиция такава не може да се запази. Вярното е, че някога нестинарството е било повече разпространено, а сега се е ограничило, запазило в по-широка и по-стара форма в тия села, които са най-отдалечени от съвременните градски и други центрове — в мъчно достъпната Странджа планина, всред нейните непроходими лесове, каквито ги има около казаните села. Тука е най-непроходимият странджански лес, Хрузумското, както му казват." Освен това, ако българите сочат на гръцките села като на нестинарски огнища, това може да говори само, „че нашето българско население иска да отхвърли от себе си това неприятно и смешно суеверие. Както е случаят в Бунархисар: нестинарството, в неговата груба, първобитна форма, се изменя — изхвърля се играта в огъня — а остава светостта на нестинарите."

[22] А. Разбойников говори за времето, когато бил учител в Бунархисар, през 1902—1903 г.

Върху мнението на Разбойников за огнищата на нестинарството ще се изкажа по-нататък. Тук ще изтъкна само, че това мнение не се споделя от Антон Страшимиров, който също има добрината да ми съобщи писмено (юли 1917) някои впечатления от нестинарския край, добити при обиколките му между „рупците" в Източна Тракия през 1892 г. Като оставям да посоча сведенията на А. Страшимиров на съответното място в гл. II, ще приведа само тия негови думи: „Съвсем настрани от тоя път (на войните) са действително същинските гнезда на нестинарството: селата Кости, Бродилово и Вулгари (Болгари). Че тези са истинските гнезда на нестинарството, аз почти не се съмнявам." От тях то е минало в някои български селища на Странджа, но без да засегне рупците в Малкотърновско. Всеки тук, „който знае за нестинарството или е чувал, сочи произхода му в гръцките села Кости и Бродилово."

С оглед на българското население в Източна Тракия Страшимиров съобщава: „Рупците идат от Централни Родопи и стигат до Черно море, но в центъра си (по долината на Марица) откриват голям пролом, направен от войната: тук имаме широка ивица от преселници из Централния и Западния Балкан (ивицата обхваща почти изцяло Мустафа паша (дн. Свиленград), Лозенград, Одрин и слиза до Узункюпрю и Силиврия, накъдето се срещат стари преселници дори от Пиротско."

Между тия рупци нестинарството е непознато. А те са може би найстарото българско население, дошло рано в съприкосновение с гръцката култура. „У рупците обредните и доста други роднински християнски термини са гръцки. Кръстникът е к а л т я т а, кумата — к а л и м а н а, зетят — к а л е к о." Тези гърцизми са най-силни в източното крило на рупците, по долното течение на Арда и Странджа. Тук казват например: „ми цирика (недей вика), „проскефало" (възглавница), „паратико" (празно), „праматария" (манифактурница) и др. „Прочее, заключава Страшимиров, населението в Ясакията (Малкотърновско) трябва да се счита исторически за връстник на нестинарите гърци от Кости и Вулгари. И ако то е възприело християнството от тези гръцки колонии, възприело би и нестинарството. Случаят не е такъв."

Върху диалекта, гръцките заемки и племенно-психологическите черти на рупците Страшимиров се изказва и в своята „Книга за българите" (1918, 23, 46). Но тия негови наблюдения нямат вече пряко отношение към въпроса за произхода па нестинарството у дял от източнотракийските българи.

ГЛАВА II

ОБЩА КАРТИНА НА НЕСТИНАРСТВОТО

Съгласие между вестите, дадени от разни лица за нестинарите. — Упадък на обредността в нова време и стесняване на географската й площ. — Нестинарските села: районът им в близко минало; разпространение на обичая у българи и гърци; Кости и Бродилово като същински гнезда на обичая; особен физически тип и етнографски черти на гърците от тия две села. — Сборове на храмовите празници: значение на сборовете (панаирите) за поддържане и ширене на народните традиции; храмовите празници на Кости, Ургари и други села на 21 май; дати през май, юни и юли, когато стават по разни места нестинарските игри. — Нестинарската обредност и вяра: съвременното тяхно състояние във фазата на разложение и смътен откъм значение култ; недоверчивост и несъобщителност на нестинарите, от страх на профанация и преследване; нестинарите като християни; покровителството на високия дух, от чието име действува посветеният; тържествени шествия из село и посещения у главния нестинар. — Нестинари и нестинарки: липса на съсловна организация; какви лица се приобщават към мистическата обредност; семеен подбор, наследственост на хистерично-епилептичните кризи и спонтанно зараждане на нестинарската психика в разни среди; кой бива почитан като главен нестинар и какво върши той; „столнина" или „конак" на нестинарите, „светият тъпан" и „опашатите икони"; главният нестинар като светец, лекар и магьосник. — Прихващания: изразите „прихвати го", „прихвати ме" указват на особена народна етиология; обстоятелства, свързани с годишния момент, като причина за екстаза; външни симптоми на прихващането — потъмняване, крясъци, припадане и т. н.; вътрешно състояние, характеризирано с нарушено самосъзнание, прилив на нервна сила, отстранена воля, пренасяне в свръхчувствен свят и откровения; окончателно умствено побъркване, ако се попречи на развоя на кризата. — Игра в огъня и пророчества: где и как се кладе огън, как се влиза и гази в него; огнеиграенето като милост от светеца; провиквания във време на играта; откровения чрез духа-покровител; пророчества за болести, грехове, стихийни напасти и важни исторически събития; врачувания в столнината на нестинарката; цел на играта — плодородие и здраве.

Благодарение на няколко изчерпателни описания от надеждни наблюдатели и на редица свидетелства от втора ръка, чиято достоверност стои над всяко съмнение, ние имаме днес точна представа за нестинарската обредност, обречена тъй неочаквано на изчезване след последните етнографско-политически промени в Източна Тракия. Което е твърде важно в случая — гдето се касае да знаем положително, доколко съобщените подробности отговарят на самата истина, — то е голямото съгласие между показанията на разните свидетели, изучавали пряко обичаите на странджанския край

или събирали чрез другиго своите материали относно нестинарите. Съгласието бие толкова по-силно в очи, че ни един от най-раншните записвачи не подозира за описанията на предходниците си и всеки предава самостойно, макар и субективно в някои точки, изучената действителност. И така, съпоставяйки критически показанията от разни страни, ние добиваме правилно впечатление за практиката на огнеиграчите и схващаме целостта на обредите и въззренията: всяко описание, като повтаря известни вече неща и изнася други, непознати дотогава, допринася за попълване на картината до желаната за учения яснота. Моята собствена анкета, извършена на самото място, можа не само да потвърди писаното от Славейков, Русев, Шивачев и други, но и да установи някои важни черти на нестинарството, особено колкото се отнася до естеството на екстатичните състояния и на странния танец в огъня.[1]

От значение за историята на тази култова старина, уцеляла като рядък етнографски факт в Европа, се явява обстоятелството, че нестинарството в ново време е било доста стеснено откъм географска площ, щом то е обхващало някога и села, в които днес е съвсем непознато. За миналото преди XIX век ние нямаме никакви вести; но това, което става от 50 години насам, ни убеждава, че часът на обичая е ударил вече и че нищо не би могло да спре окончателното заличаване на тази религиозно-битова преживелица, дошла в противоречие с всички верски и просветни идеи на новото време. Ясно е също това: ако все пак нестинарският обичай е могъл да се запази толкова дълго време, главната причина се крие в едно благоприятно за всички подобни традиции външно условие — голямата изолираност на края от какви и да е културни влияния. Нестинарските села са разположени край недостъпните брегове на Черно море, между Василико (Мичурин) и Мидия и от двете страни на Странджа планина с нейните гъсти лесове. Откъснати от големите градски центрове и незасегнати в глухата си усамотеност от военни или политически движения, тези села остават в летаргия на сектантските си суеверия до късно време. Но и тук най-сетне прониква дух на критика и на упадък за старината и нестинарството се оказва безсилно да се държи срещу силите на разложението. Обредът губи в число на адепти, губи в ширене по място, губи и откъм вътрешен строй, щом навсякъде се изоставя мистическият танец в огъня, за да се пази само лекарската и гадателска функция на нестинарите. И той е щял неминуемо да загине дори ако не беше дошло насилственото емигриране след Балканската война. Такива явления са осъдени на гибел по силата на естествената еволюция в умовете, те стават невъзможни от деня, когато ниското културно равнище бъде повишено чрез национално или обществено пробуждане и когато на демопсихологическия консерватизъм се тури точка чрез школската просвета. Гонитбата на обичая от представители на черквата става опасна едва откак тя бъде систематически поддържана, както е било в последно време.

За да внеса малко повече ред в съобщенията за нестинарството, аз ще разгледам тук планомерно всички по-важни страни на обичая и ще нахвърлям една обща картина, от която ще излизам после, когато трябва да обяснявам потекло и значение на относните явления. Твърде естествено

[1] За нестинарите в гръцкото село Кости са дадени сведения и в старата книжка Περὶ τῶν ἀναστεναρίων καὶ ἄλλων τινῶν παραδόξων ἐθίμων καὶ προλήψεων, ὑπὸ Ἀ. Χουρμουζιάδου. Цариград, 1873. Книгата ми е недостъпна, знам я само от съобщението на R. M. Dawkins, Journal of Hellenic Studies, Vol. 26, Part. III, 1906, 201.

най-напред се пада да говоря за района на тази обредна старина, тъй като той не е без значение при определяне първите огнища и родината на огнеиграането.

Нестинарските села

В статията си от 1866 г. Славейков сочеше като „нестинарски" села Блаца, Маджу, Пиргоплу, Резово и Мързево, които били чисто български, и „българо-погърчените" Бродилово, Агио Стефано и Кости. По-късно, в статията си от 1872 г., той добавя, че обичаят бил засега известен само на жителите в Кости и Бродилово, но доскоро го имало и в други села на това крайще, именно в българските Пенека, Вулгари и Дерекьой, в гръцките Кемербургас при Цариград и в гръцко-българското Яни. Показанията на Славейков са в тая точка доста непълни, отчасти и погрешни. Кости и Бродилово не могат да се броят по никой начин за погърчени български села — те са чисто гръцки, без какъвто и да е български примес. Освен това в Ургари (Славейков пише по гръцки пример и следвайки една фалшива етимология „Вулгари"), Пенека и Яна обичаят съвсем не е престанал отскоро или съществувал само някога, наопаки, както се установява от множество показания, той е бил до вчера жив и се е държал с особена упоритост тъкмо в Ургари. Най-сетне Славейков стеснява значително областта на нестинарството, щом не знае нищо за тъждествените обичаи в ред други села, съседни на тия.

Русев и Шивачев дават също тъй доста непълен списък на нестинарските села, като включват там и Граматиково, гдето — както се убедих от разпита на по-стари хора в селото — никога не се помни да е имало нестинари. Непълни и неточни са сведенията и на другите записвачи (Силянов, Маринов), като изключим само отец Дионисий, който наброява повече села и прави опит да тегли граница на обичая, като казва, че той обхващал някога предела от Папя-Балкан, на старата турско-българска граница, до село Колибите под Бунархисар, от двете страни на Странджа планина. Но и отец Дионисий не знае точното разпределение на нестинарството и пропуска напр. някои села между Виза и Мидия.

Благодарение на моята анкета сега сме в състояние да определим по-точно доскорошния обсег на обичая, без обаче да сме напълно сигурни, че тоя не е бил познат преди две или три поколения и в други околни села. Сигурно е само толкова, че в т. нар. Ясакия — по-голямата част от Малкотърновската околия, населена с „рупци" — нестинари не са излизали, макар населението да ги е виждало понякога като гости от нестинарските села, дошли на сборовете на Константиновден и обхванати внезапно от желание да ходят в огъня, което и правели, без да учудват зрителите.[2] Интересно е също, че изселените от нестинарската област българи носят обичая си в новия край, но без да го пазят дълго и опростявайки го до игра о к о л о огъня — както е било напр. в с. Ченгер до Созопол, гдето в 1879 г. се настанили бежанци от Ургари.

---

[2] Тия сведения дължа на Антон Страшимиров, който през 1892 г. е бил учител в с. Турско-алагюн (дн. Богданци) и е можал да разпитва рупци от тоя край (срв. по-горе).

Имаме ли пред вид показанията на по-старите записвачи и най-новите вести, бихме могли да очертаем областта на нестинарството с една линия, която излиза от Василико на Черно море, върви на запад до 45-ия меридиан, спуска се по него на юг до Люлебургас и после се обръща право на изток, за да мине на средата между Виза и Сарай и излезе над Подима, Черно море. Извън тези граници нестинари е имало, по съобщението на Славейков, в Кемербургас до Цариград, отгдето обаче нямаме никакви сведения. Вътре в границите, очертани така, нестинари не са запомнени в селата на югозапад от пътя Бунархисар — Виза и в нахията на Малкотърновско, съставена от селата Мегалово, Велика, Керациново, Маглавит, Камила и Кладара (Сливарово), които споделят със съседните нестинарски села сума други битови черти, и специално тъй характерните за Източна Тракия кукери, но нямат своеобразните огнени танци и прихванатите пророци.

Въз основа на всичко, което знаем досега, можем да кажем, че доскоро[3] или в неотдавнашно минало нестинарите са били познати в следните 22 селища:

1. В чисто гръцките села Кости (300 къщи), Бродилово (140 к.), Агио Стефано, Каланджа (14 к.), Аксиджим (100 к.), Агио Яни (180 к.), Трулия (100 к.), Ургас (100 к.) и Кемербургас (с. з. от Цариград).

2. В чисто българските села Ургари (120 к.), Мързево (45 к.), Дерекьой (150 к.), Варвара, Резово (70 к.), Блаца (105 к.), Маджура (120 к.), Пиргоплу (70 к.), Урумбегли (210 к.), Ятрос (100 к.), Пенека (250 к.) и Ченгер.

3. В смесения Бунархисар (540 к. българи, 100 к. гърци).

Жителите на повечето български села се намират сега, поради насилствено изселване, в България, и то главно около Василико (Мичурин) и Ахтопол; само една малка част, именно гъркоманите-патриаршисти, са заминали заедно с гърците от Кости и Бродилово за Македония. Следователно броят на къщите-домакинства, който давам по-горе — като се водя главно от статистиката на Т. Карайовов,— не отговаря вече на истината и има пред вид положението на работите до 1900 г.[4]

Сигурно не навсякъде в тая област обичаят е еднакво стар: някъде той е наследен от векове, другаде той прониква доста късно, едва преди няколко поколения. Но да се реши задоволително въпросът за постепенното разпространение е възможно само тогава, когато ни бъде по-ясно потеклото на гръцки и български селища по Странджа планина. Историческата етнография не е казала още своята дума по него и ние сме в неизвестност относно първи огнища и сетнешни пренасяния на обичая. Местната традиция сочи почти единогласно като разсадник на нестинарството гръцките села Кости и Бродилово; това изглежда и научно твърде правдоподобно. Застанем ли на гледището, че обичаят не е прабългарски, а нещо чуждо и заето, ние се питаме откога и къде най-напред той прониква между съседните на Кости и Бродилово български селища. И тогава ние сме в затруднение да отговорим положително, щом по всяка вероятност едни от последните са твърде стари, други твърде нови.[5] Ново е напр. селото Пенека между Виза и Мидия: то е заселено преди около 200 години, както се помни, от

[3] Т. е. 1920 г.

[4] Вж. Т. Карайовов, Материали за изучаване на Одринския вилает, СбНУН, XIX, 181 сл. Срв. и данните у Л. Милетич, Разорението на тракийските българи, 287 сл.

[5] Срв. моите Обичаи и песни от Източна Тракия, СпБАН, VI, 1913, 101 сл.

жители на с. Пъртес, гдето пък били заседнали 50 години по-рано пришелци от Казанлък и Калофер.[6] Прастаро население и нови пришелци от разни кранща на България са се смесвали и изравнявали откъм говор, носия и обичаи, някои са се претапяли в гърци и са изчезвали напълно в чуждата народност, или са запазвали тъмен спомен за потекло и така е вървяло непрекъснато от византийско време до ден-днешен. Било чрез мирна колонизация, когато предприемчивото и родовито българско племе се е спускало в опразнените от турци и други народности южни земи, било чрез принудително изселване от страна на византийски и български владетели, за каквото често ни говорят старите историци, в Тракия настъпва истински етнически хаос, гдето е твърде мъчно да се отдели стар и нов слой. Никога обаче струята на завещаните по тия места народни обичаи не е преставала и новите обитатели са възприемали с готовност близката тям по основни въззрения старина. Така и нестинарските игри, ограничени навярно отначало само върху част от гръцкото население, са били усвоявани последователно както от по-старите или най-старите български колонисти по тия земи, така и от по-новите. Повод за това са давали обикнатите селски сборове, гдето са дохождали в досег хора от няколко съседни селища и гдето, върху почвата на единение в религиозни идеи и по силата на колективна внушаемост, се предават и на пришелците от своя или друга народност непознати по-рано обреди и масови психози.

Най-здраво се е пазело нестинарството в двете гръцки села Кости и Бродилово, които традицията всред околното гръцко и българско население сочи като негови истински гнезда. Същинска крепост на стария обичай е било голямото село Кости: първо място след него са заемали Бродилово и Ургари (второто населено с българи), гдето обичаят ще се е предал най-рано чрез общите посещения и сборове на 21 май. Национални предубеждения тук е нямало никога, и българи и гърци са живеели в мирно съседство и добро приятелство, особено откакто се усвоява огненият култ на св. Константин и Елена. Въпреки гонене и противодействие от страна на църквата, населението не е напускало праотеческия си обред, намирайки в тайнственото общуване с духа на светеца по-голямо удовлетворение за своята мистическа вяра, отколкото в сухата литургия на официалното духовенство. И всякога са се намирали млади хора, готови да продължат завета на бащите си и да вършат запретения обред с неотслабна ревност.

Почти всички наблюдатели твърдят, че нестинарството виреело особено у гърците, частно у тия от Кости; и всички са уверени, че тъкмо тук трябва да се търси произходът му, а не у другите гърци край Черно море и не у българите. Само веднъж се предава мнение на костинци, че били взели обичая си от Ургари (В. Полихронов); но по правило се вярва обратното — ургарци напр. изповядват зависимостта си от Кости — и фактът, че костинци ходят да играят като нестинари в други, по-далечни села като Пиргоплу, показва добре где е същинското огнище на оня култ. Според свидетелството на Славейков гърците в Кости и Бродилово били по-особен род гърци, отличавали се от другите си сънародници по нрави, облекло и език. Тук напр. не взимали и не давали жени по околните; горели някога

[6] Срв. Д-р П. Орешков, Българските села в околността на Цариград, СпБАН, VIII, 1914, 91.

мъртвите си; знаели някои по-особени думи в говора си (на хляба казвали „пазана“); имали носия като гърците в Анадола и край Мраморно море. Физическият им тип, според отец Дионисий, се различавал рязко от общогръцкия: глави широки, лице грозно, тежка походка. А. Страшимиров чувал,[7] че костинци — и особено бродиловци — били едри хора (това потвърждава и В. Полихронов), ходели без шапки, с рошави коси и бради, били повече червенокоси и в носията им личал конопът: мъжете напр. носели бели конопени гащи. Диалектът на костинци е правел впечатление на всички по отклоненията си от гръцкия в Ахтопол, той не се разбирал от другите гърци, бил нещо „бам-башка“ и отбелязвал някои старински думи, като напр. *σπά* (огън) вместо обикновеното в този край *φωτιά*. Славейков и отец Дионисий предават слуха, че костинци и бродиловци горели, а не погребвали мъртвите си — това преди време; но всички останали свидетели отричат да е имало такъв погребален обичай и навярно кладенето на обредните огньове ще е дало повод за подобно предположение.

Сборове на храмовите празници

Познато е каква голяма роля играят в религиозния и стопанския живот на християните от източната черква храмовите празници, свързани с общонародни сборове или панаири.[8] Тези празници са повод за срещи на хора от далечни и близки краища, те са свързани с търговски покупки и шумни забави, тогава се играе хоро, колят се курбани и т н. Сборовете са удобният случай да се иде на гости в съседните села, да се научи нещо ново, да се видят младите, да се узнаят нрави и носии на другоселци и да се разнообрази по-приятно монотонията на делничния труд. Но тези сборове са също тъй и в религиозно отношение интересни, понеже тържествената литургия приобщава населението към един празник, подхранва една легенда, създава настроение за един култ и обединява всички върху почвата на старинските обичаи, свързани с тая дата в календара. Благодарение на сборовете се е крепяла връзката между изолирани иначе селища и при тях главно става онази обмяна на традиции и навици, която е толкова важна за поддържането на специалните етнографски черти. Песни, игри, диалектични свойства, верски предразсъдъци, изобретения в носията — всичко това, което характеризира бита и духовното равнище на дадена покрайнина — се пропагандира най-добре при такива междуселски схождания, гдето са налице условията за заемане, влияние и пренасяне, гдето често се достига до масово внушение и до подчинение на индивида под една натрапчива идея или мода и гдето неведнъж се случват неща, които мълвата разнася бързо навред.

В глухите селища на Странджа планина сборовете са нещо твърде обикнато и те стават обикновено лете, когато е по-лесно и по-приятно пътуването през гори. Тия сборове стават или в самото село, на площада около храма, или вън от село, при свещените извори (аязми), на някоя хубава равнина в полето или в гората. И там се сбират за песни, хора, музика, за всевъзможни игри и зрелища млади и стари от много села, всички празнично стъкмени и запасени с разни гозби и питиета. Но главната притегателна сила на сборовете иде от тържествената черковна церемония, свър-

[7] По съобщение в едно частно писмо.

[8] За търговското значение на панаирите (от гръц. πανήγυρις — срв. Панагюрище) у нас вж. К. Иречек, Пътувания по България, 198, 744 и др.

зана със свещения танец в огъня вечерта срещу празника или вечерта на самия празник. Защото у всички е будно любопитството да видят нестинарите, както те биват прихванати, за да играят невредими в огъня и да получат дар от светеца си да предсказват и отгатват.

Най-често сборовете в нестинарските села се падат на 21 май, деня на св. Константин и Елена. Черквите в Кости, Ургари, Урумбегли и други села са кръстени на тия светци и тъкмо тия светци стават по предимство патрони на нестинарите. Храмът в Кости се нарича от населението „Голям св. Константин" или „Дядо Константин", а тоя в Ургари — „Мали или млад св. Константин". Благодарение на близостта между двете села българи и гърци от тях празнуват най-често наедно, и то така, че една година костинци отиват в Ургари, а друга — ургарци в Кости Но случва се, че все тъй си разменят празника костинци и пиргопловци, при което за избора на мястото, гдето да стане общото тържество, решава волята на обредното животно, назначено да бъде заклано като селски курбан; накъдето потегли то, натам отиват и двете чети, убедени, че тъй иска самият светец. Изобщо едно село не прави само празника си, а винаги ще му дойдат на гости повече или по-малко хора от околните села. Някога сборовете са траели от 20 май вечерта до седем дена нататък, докато се играе в огъня; но главните церемонии ставали на 20 и 21 май, или на 21 и 22 май, дните на св. Константин (първия) и на св. Елена (втория) или на 21, 22 и 23 май, три дни наред. По свидетелството на Шивачев българските села се сбирали на 21 май, а гръцките — от 17—18 май до 24—25; но това не сочи да бъде правило. Правило е само тържественото посрещане на гостите далеко отвън село, насред пътя, при което се надават весели викове и става целуване или изпитване силата на иконите (светците). Когато обредното животно (юнец) от едно село се върне от сред пътя в своето село, цялото шествие на двете чети отива там, понеже св. Константин на това село „надвил" в борба другия светец и веселбата се падала на неговите почитатели.

Както казахме, храмовите празници на Кости и Ургари, на които се сбират хора отвред, се падат на 21 май, св. Константин. Но нестинарите играели тук и в деня на св. Илия (20 юли), когато се правел панаир при аязмата отвън Ургари. В Бродилово храмът бил на св. Пантелеймон (27 юли) и тогава пак играели нестинарите; бродиловци празнували освен това св. Константин и св. Илия, както костинци пък св. Георги и св. Марина. Храмът на Маджура бил св. Илия, но огън за нестинарски танци се кладел тук и на св. Константин. Пиргоплу имало храм и игри в огъня на св. Троица (50 дни от Великден), както и на 20 май вечерта. В Урумбегли сбор и нестинарски игри се падали на 21 и 22 май, празнували за св. Константин и за св. Елена; тогава идели и селяните от Пенека. В самата Пенека, както и в гръцкото Агио Яни, нестинарски огньове се кладели на Еньовден (24 юни), и то в манастира между двете села, посветен на Иван Предтеча. В Ятрос нестинарите играели в огъня в деня на св. Илия, когато ходели на аязмата, и в деня на св. Троица. В Блаца ставал панаир на Великден и сбирали се тогава от Кости, Бродилово, Пиргоплу, Маджура, Резово и Агио Стефано; но нестинарите играели не само тогава, но и на св. Константин; на селския храмов празник св. Богородица (15 август) не се кладел обаче огън. Нестинарите от Резово пък се събирали и правели огнения си танец на св. Марина (17 юли). В местността Влахово (югоизточно от Гра-

матиково в посока към Кости), гдето ставал сбор от всички околни села, нестинарите играели при аязмата на третия неделен ден от май, празнуван отделно от св. Константин.

Както се вижда, нестинарската обредност е по предимство един летен обичай, празнуван в течение на месеците май, юни и юли, и то главно в зависимост от сборовете на храмовите празници в селата и на аязмите извън село. Особено често е празнуването на 21 май и ако не ни лъжат обстоятелствата, изглежда, че от тоя ден като първоначален празник на нестинарите ще се е прехвърляла обредната церемония и върху другите храмови празници или панаири по свещените извори Защото дори ако сборове и огнени церемонии стават на св. Троица, св. Марина, Еньовден, Илинден, св. Пантелей или св. Богородица, пак не се изоставя чествуването на св. Константин и Елена, когато по правило сякаш настъпват ежегодно осветените от старината чудесни прихващания, съпроводени с танци и пророчества. Обстановката на обредността е такава, щото при всеки сбор може да настъпи особената онази психика, благоприятна за религиозна екзалтация: литургия, шествие с икони и хоругви, песни за св. Константин, музика от тъпани и гайди. И фактът, че в Блаца нестинарите играят още на Великден, когато се падал селският панаир, спохождан от мнозина другоселци, показва ясно как тогава имаме собствено прехвърляне на обичая от деня на св. Константин, на който също се играе в огъня, по най-старата традиция.

Нестинарската обредност и вяра

Като оставим възможните отправни точки в миналото и държим пред очи единствено фактите на настоящето, ние се питаме: представлява ли нестинарството някакъв по-особен култ, можем ли да говорим тук за сектантско учение, което, макар и примерно външно с християнството, противоречи му вътрешно и означава отрицание на черковната набожност? Несъмнено, същински култ, с ясно определени обреди и легенди, чужди на християнската традиция, днес вече не е налице: от всичко, което е могло някога да характеризира нестинарството като езическа религиозна практика, с нейния митологически и литургически апарат, като мистерия, която има обреди за посвещение и избрани жреци, останало е само танцуването в огъня и лекарско-магическата функция на нестинарите: но и то е подчинено — в съзнанието на изпълнители и зрители — на черковната вяра и не иска да се поставя в опозиция към догмата на православието. Колкото и да указва по някои свои съществени страни на класическо-ориенталски мистерии и на първобитни шаманистически въззрения, нестинарството днес е запазило само смътни откъм потекло и назначение елементи, които свидетелствуват за пълно разлагане, ако не и вкаменяване на живата някога форма. То напомня откъм съвременно състояние на хипотетичната прастара обредност един такъв празничен обичай, какъвто е Герман, и всичката разлика между двете преживелици е там, че Герман се свежда към една суеверна церемония на децата, взимана несериозно, макар и широко разпространена, когато нестинарството е нещо по-сложно и по-сериозно, напомня еретическо свещенодействие и се ограничава в малък кръг села, свързани помежду си по битова консервативност. И както при Герман е

вероятно, че от обредни действия и заклинания на старото време оцелява само това, което е било ядка на обичая, именно магическото пожелание, тъй близко до умствения строй на неразвитата среда, така и при нестинарите ние бихме могли да подозираме опростяване на екзотическите религиозни тайнства и вярвания до една груба традиция, назначена да донесе спасение от болести и други напасти, да служи за очищение на греховете и за предохранителни пророчества, да бъде, с една дума, практически полезна. Само че докато Герман — както ще покажа по-нататък — умее да се представи във формите на една невинна детска забава, вършена някак инцидентно, настрана от вниманието на общината, и затова не буди недоверие от страна на черковните служители, нестинарите са правели силно впечатление със своите жречески методи, чудни екзалтации и прихващания, екстатични танци в огъня и дяволски врачувания, за да извикват рязка опозиция от представителите на официалната религия и дори да бъдат безмилостно гонени.

Твърде естествено, като нещо изключително и рядко в дадена страна, при това преследвано, нестинарството се затваря старателно в своята среда и не иска да се излага на показ. Нощната игра в огъня не се върши пред външни хора, до нея не се допуска всеки; самите нестинари отричат да бъдат такива и не разкриват нищо около своята дейност, своите убеждения и своите интимни чувства; техните съселяни говорят твърде неохотно за „светиите" и празнуването; те не доверяват на външни хора нищо от тайните обреди, не ги допускат в частните параклиси на главните нестинари, не говорят и против самите нестинари от страх да не бъдат прокълнати или да не ги сполети болест или смърт. И така изследването на нестинарските обичаи би се натъкнало на непреодолими пречки, ако да не бяха показанията на по-интелигентни лица, домашни и чужди, успели случайно да спечелят доверието на местните жители, да бъдат свидетели на тържествата и да доловят някои по-съществени черти на обредната практика. Несъмнено имало би още какво да се опише и изучи — ние не знаем напр. нищо от обредните песни на нестинарите, гдето ще се съдържат указания и за вярата им — но и това, което е открито досега, въпреки частичните празноти, е достатъчно, за да ни въведе в психологията и историята на религиозната преживелица.

За тази затвореност причината се крие, както отбелязах вече, ту в нежеланието да се профанира една обредна практика, която другите намират смешна, ту в страха от преследване на черквата, настроена — в своите по-високи кръгове — твърде недоброжелателно към явните езически примеси в народната набожност. Владици са спохождали този край и са запрещавали играта в огъня и носенето на опашати икони в деня на храмовия празник; свещеници са отнимали тези икони от ръцете на прихванатите нестинари и са пъдели от черква или от огъня готовите да танцуват; и все пак обичаят се е държал упорито, щом вътрешната нужда за освобождение от афекти, от екзалтация е била в даден момент дотолкова силна, че е могла да презре дори отлъчване от черква. Живата и крепка вяра на нестинарите е заразявала цялата среда и при първобитната социално-психологическа структура в района на нестинарството тя е намирала винаги нови адепти, обхванати мистически от духа на светеца-покровител. Но в края на краищата несъмнено факторите на отрицание и опозиция са се оказвали по-мощни и така обредността е отпадала от година на година, за да стигне до

пълно занемяване. Гдето играта в огъня изчезва поради запрещение или поради стеснение пред инородци и скептици, там временно остава само „прихващането" и „светостта" на пророците-лекари.

Самите нестинари не искат по никой начин да се делят от останалите християни и да бъдат смятани за сектанти. Макар и да не са „яко църковари", както се изразява отец Дионисий, те поддържат тайнствата и верските установления на черквата, признават свещениците, причастяват се и се изповядват и дори се смятат същински християни — по добродетелен живот и глъбина на своята набожност. „Секта" те не образуват, нямайки никаква по-особена организация и никакви посвещения — макар фактически да се отклоняват от обикновения тип християни чрез танеца в огъня и чрез неписаните „канони" на огнеиграчите. Да се говори, че нестинарството се състои в „поклонение на огъня", както прави това един записвач, е вече затова неуместно, че в огъня само се гази, без да се предприема каква и да е друга служба с него. И доколко низшето духовенство не намира основания да се възмущава от идеи и практика на огнеиграчите, смятайки, че тук се върши нещо съвсем християнско, че се касае за екстаза на праведници и светци, които се поставят чрез вдъхновенията си от св. Константин и чрез подвига си в огъня над самата черковна йерархия, показва това, гдето не на едно място начело на церемониалното шествие към аязмата или огненото гумно тръгват тъкмо селските свещеници. Нестинарите не зачитат твърде господарските празници, работят и в неделя, проповядват понякога да не се ходи в черква, а да се идва в параклиса на главния нестинар, но това не е общо убеждение и не се взима за сериозно прегрешение. Достатъчно е, ако те празнуват с особен блясък няколкото храмови дни през лятото, особено деня на св. Константин, и ако от 21 до 23 или 25 май дните се броят за свещени, та е грешно да се работи.

Съществен момент в религиозната мисъл на нестинарите е вярата, че те могат да бъдат обхванати от духа на патрона си св. Константин, св. Еньо или друг светец, празникът на когото се чествува. Това изпълване от духа на светеца настъпва собствено не само в деня на празнуването, но и всеки път, когато нестинарят има нужда от пророчески откровения. Нестинарят вижда и чува светеца, той го моли да му дойде на помощ, той очаква от него покровителство при играта в огъня, той се чувствува оръдие на неговата воля и ощастливен от неговата милост. Светостта на върховния покровител се пренася и върху земния му служител и по силата на праведен живот, молитви и всякакви самоизмъчвания нестинарят — особено главният нестинар — добива авторитет на боговдъхновен жрец. Нестинарят не се „преструва" като да е осенен свише и като да говори под диктата на св. Константин, както напразно допуска Шивачев; той наистина долавя гласа на светеца, вижда образа му и преживява в състояние на най-искрена афектация божественото присъствие, изпълнило го с очарование, дар за прозрения и героически решения. Да се съмнява в искреността на тези видения и слухови халюцинации може само оня, който не познава отблизо превращенията на една вярваща душа, обхваната от делириум. И ако нестинарят прави за всичко отговорен светеца си — за своите прокобявания, своите заповеди, своята неранимост в огъня — това изразява само една субективна истина, допуска като реален, а не фиктивен ентусиазъм от цялата среда, в която живее. Нестинарката уверява, че вижда духом св. Кон-

стантин или св. Пантелеймон; че той ѝ иде на гости и сяда покрай нея; че тя играе в огъня, понеже той я накарва; че той непременно ще ѝ се притече за закрила и за прокоби, когато тя го повика с „Ела ми на помощ!"; че той я вижда, когато тя, изпълнена от него, се впуска да броди или плеши в жаравата; и че стореното мимо неговите нареждания извиква гнева му и неизбежно наказание. Ето защо думите ѝ намират между суеверното население послушни уши и нарежданията ѝ се превръщат в неотменна заповед.

В зависимост от нуждата да се подготви вече отрано празникът на 21 май, или за да се приобщи цялото село към добродетелите на нестинарската вяра, носителка на здраве и благодат, през течение на годината и особено в навечерието на празника се правят тържествени посещения у главния нестинар, процесии с попа начело из селото и шествия до съседните села, които се канят за празника. Започвайки от св. Васил (1 януари) и догде изтече „големият месец" (януари) или само до Атанасовден (18. I), нестинарите се събират у главния нестинар и с опашатите икони и тъпани и гайди тръгват от къща на къща. Посрещани навред добре, дарявани с пари и гощавани на трапеза, те определят оброка (курбана) за излекуване на болника — оброкът ще се изпълни в деня на летния празник — и събират кукуруз, жито и други приноси за черквата. После, като настъпи т. нар. „Константински месец" (май), от първо число или от Гьоргьовден до деня на св. Константин, нестинарите отиват пак на поклонение у главния нестинар (в своето или в друго село), като му носят вино, ракия, гозби и разни подаръци. В Бродилово тия посещения стават от Петровден до деня на св. Пантелей. Целува се ръка на главния нестинар, правят му се три поклона, палят се свещи в домашния параклис и всички сядат наред по възраст, оставяйки място до огъня за главния нестинар. Дошли са те да почетат тогова, да чуят мнението му за оброка на болните (колене курбан, изграждане аязмата, дарение за черква) и да вземат наставления по уредбата на празника. Завършено посещението, нестинарите биват изпращани по същия ред, както са приети, с поклони и целуване ръка.

В деня преди празника на светеца (или храма) нестинарите от едно село отиват да канят нестинарите от друго село за общо празнуване. Начело с опашатите икони и с тъпани и гайди те се срещат насред пътя и тук, като разменят поздрави — „Много здраве от дяда Константина (Кости) до Мал Константина (Ургари), да му дойде тая година на гости" — целуват иконите и се споразумяват за мястото на празнуването. Сега или пък на другия ден, когато пристигат селяните отвън в тържествената процесия, с хоругви, кръстове и свещеник начело, настъпва особеното „слюбване", „сборване" или „свиждане" на светците (иконите). То става така, че двете чети почукват полека и на кръст опашатите образи; или ги натискат, прилепени един о друг, догде по-слабата страна отстъпи и се види, че св. Константин не ѝ помага тоя път; или ги удрят, догде не ги счупят понякога, при което се завързва истинска борба за надмощие; или ги покланят само, два и три пъти, така че „по-малкият" светец кани на гости „по-големия".

Нека добавя още, че няколко дни преди св. Константин нестинарите правят нощни шествия из село, с икони, музика и свещеника, при което настъпват особените „прихващания" и „плешането"; и че вечерта на 21 май, преди да се играе в огъня, нестинарите обхождат всички къщи из село, оставяйки там иконите да постоят малко — за да нямало болест.

Нестинари и нестинарки

Лицата, които излизат да играят в огъня или да правят прокоби, да лекуват, да врачуват и да катехизират от името на светеца, могат да бъдат от двата пола, стари и млади. Въпреки солидарността помежду им те не образуват някакво особено „съсловие", свързано чрез установени наредби и затворено спрямо голямата маса вярващи. Такава съсловна организация може да се предполага за по-стари времена, когато свободата на изповядването на ерес или на своеобразна догма поражда естественото желание да се оградят посветените от профанация на обредите си или да съсредоточат в свои ръце материалните и моралните изгоди, свързани с авторитета им. Днес за днес нищо кастово не характеризира нестинарите, и в техния кръг, техните атрибути може да влезе всеки, който усеща вътрешно повеление. Колкото пък се отнася до институцията на „главния нестинар", там решава не формален избор и не статути на традицията, а изключително личните добродетели, признати от останалите нестинари и от общината въз основа на обективни показатели: дар да се изтрайва в огъня, строго благочестие, умение да се лекува и врачува и т. н.

Нестинарите биват мъже и жени, но главно жени — понеже жените са повече податливи на внушения по силата на своята нервна възбуденост и чувствителност. Деца и старци не влизат в огъня и най-голяма склонност към екстатична игра показват момите. В някои села нестинарството е застъпено изключително от жени: така е в Маджура, в Блаца, в Пенека. В нощните огнени танци участвуват някъде един-двама, другаде 3—4, а по-рядко и в по-старо време 10—15 души. Случва се понякога нестинарите да бъдат брат и сестра, майка и дещеря, баща и син и това дава повод на някои наблюдатели (Славейков, Шивачев, Русев и др.) да мислят, че нестинарството се предава по наследственост, че хората, които имат дарбата да изтърпяват болежки и да предвещават в огъня, са от известни родове (от една „породица", един „джинс"). Несъмнено, не е изключен тук семеен подбор в смисъл, че има наследствено разположение за манията, за хистеричните припадъци, за натрапчивите идеи или че действува заразително близкият домашен пример — както при други подобни аномалии на нервната система и на афективния живот, главно при религиозните психози, така и тук избухването у един индивид може да бъде резултат на една ограничена родова традиция, безразлично дали тя се корени по-дълбоко и има физиологически основи или пък почива на произволно влияние, дошло по стъпките на съжителство, на симпатии, на несъзнателна хипноза.

Но вярно е също, че в множество други случаи не може да се открие никаква по-близка кръвна връзка между причастните към обредност, вяра и екзалтация и че влечението към подражание изпъква спонтанно в разни среди. Меродавни тогава се явяват не семейното възпитание и наследствената предразположеност, а масовата психология, общото възбуждение във време на сборове, на игри и на танци в огъня, хипнотизиращата атмосфера в дните около празника на св. Константин, подчинението на слабите воли и силните вери под решителните, фанатизирани и дейтелни главни нестинари. Има най-сетне и случаи на обръщане, на посвещение след тежка болест, когато кризата създава почва за халюцинации, за инспирации и визионерство, които получават развитие в посока на познатото за всички нестинарство. Нестинарката от Маджура признаваше сама, че е започнала

да говори от името на светеца, откак лежала продължително болна и откак взела да вижда на сън и да чува унесена покровителя си. Така и нестинарят от Пенека бил отначало болен и едва след това захванал да проявява религиозен мистицизъм, да посещава манастири и да пророкува. Сигурно подобни примери на епилептици или изобщо на разклатени в душевното си равновесие наивни хора, които се вярват осенени от свръхестествени образи и повикани за чудеса, ще са по-чести, отколкото ни съобщават свидетелите: трябва да съжаляваме, че е нямало по-рано възможност за една патологическа анкета от вещи лица върху нестинарите. Всякак умственото и нравствено състояние на тези праведници издава — най-малко в дните на повишената чувствителност през „Константиновия месец" — нещо анормално, което еднакво може да бъде резултат на наследствени или на придобити качества. Доколкото се пада тук някакво значение и на аскезата, на постничеството и самоизмъчването — изтъквани също като способ за увеждане желаните високи настроения, — не може да се каже определено при оскъдните вести, с които разполагаме.[9]

Особено място в обществото на нестинарите заема т. нар. „главен или пръв нестинар", у гърците *ὁ πρωτονεστίναρος*. Най-често това е жена, стара жена, наричана просто „нестинарката" и смятана от някои за „сестра" на „светеца". Като кандидати за тази неофициална, ала религиозно тачена длъжност народното мнение сочи тогова, който издържа най-дълго време в огъня и предсказва най-вярно бъдещето на частни лица или на цялото село (Русев, Дионисий). Старци и старици, признавани от другите нестинари и от съселяните си за такива избраници на светия дух, могат да получат званието си и по наследство. Но това изглежда да бъде изключение. Главният нестинар, както видяхме, играе ролята на шеф, на учител и на първожрец при обредите. У него се събират за съвети всички нестинари: нему те се кланят и носят подаръци при посещенията си; той ръководи шествието към аязмата в деня на храмовия празник: нему се подчиняват всички, дори свещениците, и нарежданията му имат санкцията на безпогрешност; в неговия параклис става понякога слюбването на иконите от две села; той държи проповеди на религиозни теми пред посетителите си, главно жените: от него всички очакват поука, отгатване на тайната, излекуване на болестта, съвети в решителни случаи; и в неговата къща — като най-голяма част — се намира „столнината" на нестинарите.

Като говори за т. нар. „главна нестинарка", която била такава по род и наследство, Шивачев разказва,[10] че тя имала за длъжност да пази у дома опашатите и други икони, да им пали постоянно кандила, да скътва подаръците, оставени там от благочестиви поклонници — сребърни и по-

---

[9] Шивачев говори за нестинари, „които се мислят грешни, та се подлагат на разни изтезания и мъки за прощаване на греховете им". В местността Влахово той видял един нестинар от Пиргоплу, който бил се обесил за двата си крака на едно чепесто дърво (острог) и висел с главата надолу. „Очите му бяха подпухнали и почервенели, погледът му беше грозен и състрадателен. Аз си заключих, че е пиян, но познайниците му ме увериха, че той бил най-първият нестинар в селото и че не пиял ни вино, ни ракия." Нестинарката дошла и го прикадила, догдето той, снет от хората, лежал почти в несвяст и изнурен, поръсила го от аязмата и му поомила лицето. След няколко минути той станал и като замаян, залитайки, отишъл при домашните си, които били на другия край на лъката. Шивачев припомня, че подобни самоизтезавания и обесвания в чест на божи угодници или за прощаване грехове ставали в Индия и в Китай. „Не е чудно", мисли той, „този обичай да е стар, та да си има оттам началото". — С. Шивачев, Светлина, VIII, кн. 12, стр. 13.

[10] С. Шивачев, Светлина, VIII, кн. 12, стр. 12.

златени кандила и вещи, разни образи (ръце, крака, цели тела) от сребро и злато, дървено масло, восък, месали, кърпи, платно, ризи, престилки и др. Нестинарката в Ургари била 45—50-годишна жена, много набожна, умна и разговорлива. Често поменувала името на светеца, всякога с прекръстване и като казва: „да му имаме хатър" (благодатта). Минавала за праведница и най-веща между жените. Никакъв набожен обред не ставал без нея. Длъжна била да посещава всички болни в махалата или в цялото село, принасяйки им нещо за хапване и пийване, за помазване или прикаждане. Думите и съветите ѝ били тачени от всекиго. Къщата ѝ се пълнела ежедневно и особено през зимните празници от набожни жени и момичета, които я разпитвали за едно — за друго; и тя им отговаряла все от името на светеца („в чието име тя всякога говори, върши и съветва"). В с. Мързево нестинарката заемала мястото на врачка; при нея идвали от много села да си врачуват. Напразни били запрещенията и проклятията на гръцките, после и на българските владици и свещеници: славата на нестинарката растяла от ден на ден.

„Столнината" или „конакът" на нестинарите представлява един малък параклис в къщата на главния нестинар. Широката, обърната на изток стая, определена за домашна черковна служба, е украсена с иконостас, на който се редят образите на св. Константин и Елена — те стоят в средата, облечени в червена риза и отчасти посребрени — на св. Богородица, св. Георги, св. Пантелеймон, св. Модест, св. Никола и други привилегировани християнски герои. Кандила, щампи от Божи гроб и триножници за свещи напомнят уредбата на селската черква; разликата само е, че подът тук е постлан с черга и наоколо има възглавници за сядане, че край образите на светците са окачени червени кърпи (с изписано на тях слънце) и че на стената висят един или два тъпана („светият тъпан", „светому тъпанът") — стара, първобитна направа, — на които се думка само в деня на нестинарските шествия и танци. Тук се пазят също и „опашатите" икони на Константин и Елена, носени само в деня на игрите, за да бъдат „слюбвани" и да дават сила на „прехванатите", които ги фиксират или държат в ръце. На огнището в черквицата на нестинаря гори огън и на него също се играе, когато някой нестинар-посетител изпадне в екстаз. На 21 май пред иконостаса се слагат живи цветя, а всеки местен празник тук се приемат поклонници, палят се свещи, пеят се набожни песни, държат се проповеди и се правят пророчества или врачувания.

Нестинарите изобщо и особено главният нестинар (старец или баба) минават за праведници и чудотворци, за „светци" (така ги и наричат, напр. „баба Рада светицата" в Бунар Хисар), на които се открива волята на небесните светци, и техният авторитет пред съселяните им е твърде голям. Вярвайки сами това, което е искрено убеждение на всички (че се ползуват с високо покровителство), те говорят от името на светеца, когото виждат, чуват, чувствуват в съседство, като гост на столнината си, и благодарение на това съзнание те излизат да играят боси в огъня или да предричат, да лекуват, да откриват тайни, да налагат наказания за грехове, да предписват благочестиви дела. В ролята си на лекари и магьосници те владеят сигурно умовете, обхванати от първобитна мистика: те не само задължават да се колят курбани за изкупление и омилостивяване, но и врачуват за изгубено, за лично щастие, за общо злополучие, за съдбата на умрелите — за всичко

тъмно, което според оная ограничена среда може да се узнае по свръхчувствен опит.

Честни в мисълта си, искрени във вярата си, нестинарите не злоупотребяват със своето положение. Ни веднъж не е отбелязан случай на изкористване, на груба материална заинтересованост и ако някои мошеници, за да постигнат пакостната си цел, се преструват на „прихванати", като се вмъкват между екзалтираните огнеиграчи, това не говори нищо против последните, роби на религиозния си дълг. Няма нищо вярно и в това, което по слух свидетелствува Силянов — че след играта в огъня нестинарите бягали в гората и вършели в оскотяло състояние някакви безобразия. Подобна оргиастика е напълно чужда на обредността, тя е плод на съвсем неоправдана подозрителност. Нестинарите не са нито пияници и вулгарни лъжци, нито безнравствени пророци и всички обвинения в тази посока, поддържана от студени скептици или от зломисли хора, говорят само едно — колко малко са вникнали в религиозно-психологическите предпоставки на нестинарството някои наблюдатели отдалеко.

Прихващания

Особен интерес буди онова мистическо състояние на нестинарите, което и те сами, и околните им означават като „прихващане". Изразите „прихвати ме", „прихвати го" се употребяват, за да се отбележи анормалното самочувствие, настъпило непосредствено преди играта в огъня или при друг случай на обредни танци, пророчества и нестинарска каталепсия. В обикновения опит тия изрази се отнасят до пренасяне на болести от един индивид върху други и до периодически повтаряни случаи на падане в несвяст. Според народната етиология повечето болести се дължат на някакъв зъл дух, на демонически сили, влезли в човека; затова и лекуването тъй често прибягва до такива ирационални средства, каквито са плашенето, гоненето, умилостивяването на пакостния агент, донесъл заразата или неразположението. Особено важи това за болести, при които се явява нарушен ток на съзнанието и временно унасяне, свързано с безчувствие. Явно е, че „прихващането" при нестинарите има смисъл за средата им като навлизане у тях на чужд дух, като изпълване от по-висока воля, приписвана на светеца, комуто те се кланят. Затова се казва „прихвати го св. Константин", „прихвати ме св. Пантелей", и т. н.

Настъпването на това прихващане и неговите външни и вътрешни белези заслужават да бъдат по-точно очертани.

Колкото се отнася до обстоятелствата, при които се явява прихващането и които могат да се смятат отчасти за негови причини, би трябвало да изтъкна цялата онази съвкупност от внушения, свързани с нестинарските празници. Понеже прихващането е известно по традиция и се очаква като възможност всякога през годината, когато се повтарят особените свещени действия или се получават определени впечатления, то наистина настъпва в дните на храмовите тържества през май, юни и юли. Щом се и събере народът и устреми вниманието си върху изпитаните нестинари; щом загърмят тъпани и гайди и се люшне хоро и се засвири специалната „нестинарска свирня"; щом блесне разгорялата жарава или се долови мирисът на кадилницата с тамян — ето че ония, които най-лесно се поддават

на екстаз, започват да губят самообладание и да проявяват симптомите на нестинарското прихващане, последвано от непреодолим нагон за газене в огъня. Очи, уши, обоняние, всички усетни органи биват възбудени в посока на определени представи, които изтикват другите прояви на съзнанието и се налагат като доминираща вътрешна струя. Мине ли годишният момент, не са ли налице факторите, които раздвижват заспалите сили, нестинарското прихващане липсва напълно, и лицата, които са изпаднали в пароксизъм, не показват нищо болезнено. — Това значение на религиозните процесии, песни, музика и т. н. е било ясно за всички наблюдатели и зависимостта на нестинарския екстаз от периодически повтаряните обичаи не може да се отрича. На Великден ли се случи сборът, или на св. Богородица през август, всякога еднакви външни настроения завладяват възприемчивите натури и ги тласкат към преходна лудост.

Прихванатият бива познат лесно от околните. Състоянието му се характеризира за тях с недвусмислени симптоми, известни от толкова и толкова повторения у разни лица. Тези симптоми указват на мускулна инервация в периферията и на нервно възбуждение в главните центрове, те засягат целия организъм в неговите функционални прояви и изразни движения, като почнем от просто побледняване и свършим с конвулсии и епилепсия. Описания и загатвания за външната картина на тези промени имаме доста. Нека припомня тук най-същественото. Според Шивачев[11] прихванатият почва най-напред да се прозява и побледнява; подсетен от другари, че е прихванат, той се озърта нагоре-надолу, захваща да се олюлява и да търси да вземе свещ в ръка и тамян да го прикадят; подали му набързо свещ и прикадили го, той захваща да трепери като втресен, да се клатушка и изтичва в огъня, да играе бос, ако е накладен огън. Като потъмнели и посинели, с размътени очи и разсеян поглед, с пяна на уста и паднали като от смъртоносен удар ни представя прихванатите отец Дионисий. Така и други ни говорят за почерняване, избиване в студена пот, втрисане и падане в несвяст; за стягане на сърцето, стискане двете ръце и превиване като от болки; за треперене, клатушкане на цялото тяло, „цирикане" и протегнато провикване; за прижълтяване като умрели, изпъкване на мускулите и някаква луда сила, проявявана при хващане на какво и да е; за рипане с изкарана червена кърпа, блъскане главата до разкървавяване, скубане коси и бързо събличане или късане дрехите преди навлизане в огъня. Специално при тъпченето на жаравата нестинарите имат вид на полумъртви, чуват всичко, но не отговарят, движат бързо нозе, без да спазват ритъм, и са цели разтреперани, със стиснати очи, вдигнати ръце и приведена надясно глава.

Към тези външни признаци за едно изключително самочувствие идат чисто вътрешните състояния, не по-малко анормални — поне докато трае пренасянето. Вътрешно подготвени за акта на прихващането, нестинарите го извикват и изкуствено — чрез продължително фиксиране на погледа в една точка (ту опашатата икона, окачена на едно дърво, ту големият огън), чрез вихрено скачане на хорото, под звуците на нестинарската свирня, или чрез песен и молитва: „св. Костадине, прихвати ме!" Шум на тъпани и гайди,

[11] Ст. Шивачев, Светлина, VIII, кн. 12, стр. 13.

викове и молитви, гледка на икони и огън, плешане или хоров танец, пример на прихванатите вече — всичко допринася за увеждане на екстатичното опиянение, връх на което образува играта в огъня. Без да губи всяко съзнание за обстановката — освен в случаите на припадане, — но свеждайки това съзнание до един минимум, гдето преди всичко изпъква представата за духа-покровител, виждан халюцинаторно; усещайки прилив на една нервна енергия, която трябва да се изразходва, да се прояви и която отстранява свободната воля, самоопределението, така че индивидът не знае какво прави; ненадейно пренесен в един свръхчувствен свят, гдето се съзерцава с непосредствена яснота и гдето се дочуват най-определено откровенията — пророчества; нестинарят е излязъл из опита за място и време, изпаднал е в невменяема самозабрава, усеща някаква лекост на тялото си и едно вътрешно издигане — и това състояние трае от половин час до един или два часа в зависимост от физическата издръжливост и вцепеняване на духа. Защото има по-активни и по-пасивни натури, т. е. нестинари с по-силна воля и по-страстен темперамент или обратното. Мине ли напрежението, полека-лека съзнанието се разширява и едно чувство на освобождение, на умора, на успокоение кара нестинаря да се отстрани от мястото на екстаза, да подири къщата си или гората. — Доколко повелителна е онази нужда да се играе в огъня, за да се достигне до психологически катарзис, показва фактът: щом попречи някой на прихванатите да изявят нервното напрежение в танец и бродене в жаравата — те могат да се побъркат умствено и да изпаднат в трайна лудост, примери за което се сочат доста. Връщането към нормални перцепции, оздравяването, пробуждането от сън е възможно само след като се е развила кризата в пълния си обем и нищо не е спъвало изразходването на излишната за момент енергия.

Игра в огъня и пророчества

Огънят, в който ще играят нестинарите, се кладе обикновено на селското хорище, като по-широко място, гдето може да се събере доста народ. Но случва се, че той се кладе и при аязмата отвън селото, на някоя горска равнина, както напр. местността Влахово при Кости, или на аязмата край Пенека, гдето стават междуселски панаири. За огъня се натрупват 15—20, 40—50 или 100 кола дърва, сухи и сурови, за да се изгарят на вечер по 4—5 кола в течение на няколко нощи, докато траят нестинарските прихващания. Някъде дървата за тия огньове се взимат от старите огради на аязмите и извънселските параклиси (манастири). Огънят се кладе най-напред вечерта срещу 21 май, после на св. Константин и Елена и няколко дни под ред, или на другите храмови празници в тия села.

Когато нестинарите, придружени от тълпа народ, отидат заранта у главния нестинар и на сбора извън село, след обед се пали огънят. Нарочно поставени хора разстилат с дълги пръти жаравата, за да бъде тя чиста от недогорели дървета и да стане равномерно дебела колкото до една длан (10—12 см). Около огъня народът сяда на трапези, яде, пие вино и ракия, коли курбани — ако не са те заклани още след церемониалното посещение у главния нестинар и след литургията, за да се раздава месото по къщите — или играе хоро, на което се хващат по-младите. Когато се заиграе по „нестинарски“ — едно буйно хоро, назад и напред, — настъпил е моментът за навлизане в жаравата. Онези, които се усетят тогава прихванати, напускат

бързо хорото, момите обикновено най-напред, събличат дрехи, за да останат само по риза и бели гащи, или пък не се събличат, а само се събуват боси и нагазват в огъня. Преди това те биват прикаждани от някоя стара жена с тамян, който те жадно поглъщат; палят вощена свещ и се кръстят; тъпанарите отиват да думкат при тях, сякаш настройвайки ги още по-силно; и някой им подава — или те сами грабват — опашатата икона, която държат в ръце, когато газят в огъня.

Това газене става различно. На едни места нестинарите само претърчават през жаравата, без да се спират в нея; други път те кръстосват три пъти в огъня, и излизат вън; трети нагазват за няколко секунди, ловейки жаравата и с ръце; четвърти играят до четвърт или половин час, като излизат и пак влизат, всеки път отново прикаждани; а пети играят в течение дори на три часа, но без постоянно застояване в огъня, докато към среднощ жарта бъде изтъпкана. Такава игра става и през деня, на огнището у главния нестинар, щом някой бъде прихванат: и там се стъпя в жарта и се бърка тя с ръце.

„Плешането" или „подскачането" в огъня е обикновено без такт, макар и да става под звуците на музикални инструменти. И докато някои нестинари навлизат едновременно, други се редуват един след друг, започвайки с най-буйния между тях, който пръв се прекръсти, пали вощеница и грабва иконата. Изстине ли жарта, или пък почне ли да припарва на нестинарите (което значи, че е преминало прихващането), те напускат огън и хорище, предават иконата на някоя бабичка и се завръщат дома. За нагазване разляна вода и кал, както говорят някои записвачи (Славейков, Русев), не е слушал днес никой, и изобщо не се знае разливане вода около огненото гумно, за да се облекчава жегата на нозете. Нестинарите обикновено не усещат болки от изгаряне — за припадане (баялдисване) и припарване се говори рядко — и след играта те се чувстват добре, нямат и рани. На другия ден те отпочиват, ядат и пият или пък вършат ежедневната си работа, без да се оплакват от нещо. За забелязване е, че след разотиване на нестинарите по-младите, които са играли до късно на хоро около огъня, остават там и стъпват по малко в горещата пепел, сякаш готвейки се за нестинари догодина. Така се „каляват" особено младите невести и децата.

Според местното вярване играта в огъня била божа дарба, харис.[12] Нестинарите, като праведници и светци, могли да се доверят на св. Константин и да газят в огъня, както и да вършат всевъзможни изпитания, без да се излагат на опасност. Наопаки, който рече да играе в огъня, без да вярва и без да се ползува с високата милост, той бива наказан, изгаря се и умира от раните си — както се знаят примери. Всички тук са убедени, че лошо на нестинарите не става, че те излизат здрави и читави от огнената стихия и че това чудо се дължи на искрената набожност: за преструване не мисли никой в тази доверчива среда, зрителите виждат само религиозен подвиг, само свещен обред, който им вдъхва благоговение.

Играта в огъня прави впечатление, покрай друго, със своите провиквания и своите пророчества.

---

[12] Гръц. ἡ χάρις —благодат, милост. „Тогава им е харът."

В разгара на унесеност и вътрешен напор, когато нестинарят се чувствува изпълнен от чужда воля, той се обръща към своя небесен покровител, слязъл да наблюдава — видим само за него — игрите в своя чест, с повика: „Мили св. Константине!“, или „св. Яне!“ Към гайдаря, когото кара да ускори свирнята, нестинарят говори: „Свири бре, да види св. Константин как играя в огъня!“ И навярно с оглед към видението на светеца, съзерцаван в своето приближаване и присъствие, се казва: т у-т у-ту, е т о г о, т у-т у-т у!“ Защото още заранта, когато за първи път бива прихванат и трепери пред иконата, нестинарят вика: „Ойси! прихвати ме св. Константин!“ Сами нестинарите на въпроса: защо играят в огъня? отговаряли пред близките си: „Накарва ни светецът ни. Казва ни: играйте! Не е от нас“. — Не е от тях това изстъпление, което непроизволно бива балансирано с пляскане на ръце при скачането в огъня и с тънко, протегнато провикване, което се свежда към звуците: х у - х у - х у!, у х - у х!, у ф - у ф!, х и-х и-х и!, и х-и х!, а х-а х!, в ъ х-в ъ х!, о й с и-о й с и!

Нестинарят черпи решителност за изпитанието в огъня от благоволението на покровителя си. „Св. Константине, ела ми на помощ!“ говори той, когато навлиза в жаравата. И под диктата на същия светец той отваря уста, за да разкрие пред множеството волята на божеството.Откровението съдържа по правило онова, което пряко интересува някои частни лица или цялата община, то се отнася до определени страхове в настоящето и бъдещето,то има за предмет оздравяване,прошка на грехове, избава от стихийни напасти,призрака на военни опустошения и т. н.— всякога представи и емоции, заседнали дълбоко в умовете на средата и обективирани сега като мисъл на невидимия нестинарски патрон. Този и този селянин трябва да заколи тригодишно юнче за курбан на св. Константин — „св. Константин ще спре умирането на децата му“; този и този богаташ трябва да изгледа две сирачета и да пали една година кандило на св. Константина — „ще оздравее син му“; „децата ни умират и ще измрат всичко до 5 години, ако не поправим черквището“; „силен град ще удари селото ни, ако не тачим три дни св. Константина“; „турците ще дойдат, ще ни погубят, българите ще дойдат да ни избавят“; „турците ще си ходят, верите ще се делят, много ще страдаме, най-вече гърците“; „селяни, тази година св. Константин иска една крава ялова, — ако ли не, сипката ще дойде“; и т. н. След като е лежал нестинарят в Ятрос два часа примрял, в деня на св. Илия говорел: „Бог така ще направи, огън ще вали, война ще стане“. . . Най-често изкуплението или спасението от болест, природна напаст, разорение се свързва с колене курбан, при което обредното приношение е ту частно, ту колективно, и непременно точно определено: овен, юнец, бик, крава и пр.

От подобно естество като тези пророчества и предписания, открити свише при екстаз в огъня, са и вещанията в „столнината“ на нестинарката или нестинаря. Те имат същите вътрешни предпоставки — видение на светеца, разговор с него, повторение на волята му — и същите външни мотиви: болест, грижа за нещо скъпо, страх от една неизвестност. „Кажи ми, нестинарке, от какво лежа?“ И нестинарката, която уверява, че всичко ѝ иде от светеца, обажда: „Едно шиле ще заколиш, курбан ще сториш“; „Заколи един бик на св. Пантелей, да раздадеш на хората, ще оздравееш“. В други случаи тя налага: да се заколят два бика, да се стори оброк три овни, да се тури сребро на някоя икона, да се съгради аязма. . . И за да внуши за-

поведта си, тя заплашва: в случай на неизпълнение пациентът ще си навлече гнева на светеца; или пряко проклева: „ако не сториш. . ., да окуцееш!" В ролята си на врачка нестинарката погажда женитба, за загубено, за живота на умрелите. „Баща ми как е на онзи свят, добре ли е?" А тя, която вижда на свещите умрелия: „Заколете някой брав или харижете някоя дреха, да не се мъчи оня, да му прости св. Архангел!"

Запитвани нестинарите относно ц е л т а н а о б и ч а я да играят в огъня, те отговарят, че това ставало „за берекет" или пък „за здраве", тъй като „огънят погарял всички болести". Истина е, че нестинарите ходят с икони по къщята, за да гонят оттам болестите; че едно от главните назначения на прихващането е откриването причината и цера на заболяването; и че свещеният тъпан се думка понякога от оногова, който иска да излекува треската си или добитъка си. Освен това, както забелязва Славейков, местното население вярва: „колкото повече нестинари излизат да играят през огъня, толкова повече берекет ще бъде през тая година"; и — понеже играта става току преди жетва — понякога се слушат окайвания: св. Костадин не щял да даде добро плодородие, щом са излезли толкова малко нестинари. Всичко това, разбира се, има смисъл на външно оправдание за обичая и съвсем не изчерпва неговото религиозно-историческо потекло и значение.

ГЛАВА III

РОДСТВО И АНАЛОГИИ

I. Първи опити за обяснение на обичая: Славейков, Шивачев, С. С. Бобчев. — Нестинари и ордалии: значение на родопското „орадие“. — И. Смирнов за връзката на нестинарите с култа на Константин-Хелиос и на Сабазий-Диониса у траките. — Възглед на Веис за сродство на нестинарите с дионисовската оргиастика. — Нестинарите засвидетелствувани у нас още в средните векове? — Никита Акоминат и Синописът от XIII в. за пророците Ἀστενάρια в Търново. — А. Ланг за целта на играенето в огъня; методология на съпоставките у Ланг и Фрезър.

II. Нестинарските огньове като форма на средлетните магическо-очистителни огньове. — Огньове на 24 юни в България и в Гърция; свидетелства за празника на Иван Купало в Русия; Johannisfeuer или Sonnenwendfeuer в Германия, свързан с Feuerrad и Scheibenschlagen, сродни обичаи във Франция и в Англия, както и извън Европа (в Алжир и Мароко). — Произход на огнената практика от стари натуралистически въззрения за табуиране и очищение. — Разширено приложение за профилактичния огън като средство за отгонване демонични сили, средство за увеждане жизнени и стопански блага и средство за прогноза и мантика. — Теорията на Манхард за периодическия огън като слънчева магия (Sonnenzauber) — Теорията на Фрезър и Вестермарк за лустративно значение на огнените церемонии. — Съществени представи при обредността: отрицателна роля на огнения елемент и превръщането му вторично в благодатна сила.

III. Екстатично скачане в огъня при нестинарството. — Необходимост да се търси обяснение извън кръга на еньовденската обредност. — Газене жарава от жреци на бог Soranus в древна Италия: смисъл на култа и на обреда според Манхард и Фрезър. — Обслужване богинята Перасия — Артемида в Кастабала от жрици, които ходят по разгорели въглени. — Сходство с нестинарската мантика и свидетелства на Ямблих и Михаил Псел. — „Подновяване на огъня“ в древния Китай; днешното му празнуване с танци в жива жарава. — Същият обичай в гр. Емуи в началото и в края на пролетта. — Самонаранявания на магьосниците, вдъхновени от бога. — Общи точки между китайския празник и нестинарите по силата на шаманистически въззрения. — Газене жарава от будийските жреци и в Япония като очистително и профилактично средство. — Подобни обичаи (празник „Махаврата“) в Индия, както и по островите на Велики океан.

IV. Успоредици към нестинарството в Западна Азия. — Огнени | изпитания у племето езиди, в Персия и Месопотамия. — Екстатични танци у дервишите, особено в сектите Бекташи и Рифаи. — Синкретични религиозно-култови образувания, намерили ехо в ордените на дервиши и нестинари. — Възможно влияние от мистериите на Митра; връзка с традициите на маздеизма (огнени ордалии) и с манихейско-павликянската пропаганда в Тракия. — Култ на Митра: пост, тежки изпитания, минаване през огън и вода. — Роля на Константин Велики в борбата между християнство и митраизъм; почитане на Хелиос, dies Solis като всеобщ празник. — Култът на богиня Ма в Кападокия и Понт: бесни танци и пророчества на фанатиците. — Екзотичният екстаз у нестинарите намира най-близки аналогии в тези култове на Изток.

V. Нестинари, русалии и шамани: аналогии и съотношение. — Сибирските шамани по описанието на Гмелин от XVII в.: характеристика на магьосниците-заклинатели, т. нар. кам, бьо, оюн, и на „камплането" у телеути, буряти и якути; газене в жарава. — Шаманизмът у якутите според Радлов, Приклонски и Серошевски: екстатични състояния, пророчества, костюм, тъпан, жени-шаманки. — Състав и подбор на съсловието, обред на шаманизирането, обгаряния и гълтане на живи въглени. — Китайските магьосници: тяхното „прихващане" от духове, лекуванията, подготовка за самонараняванията чрез пост; гледачките-некроманки. — Медиуми на боговете у будиците на ов. Бали. — Шаманите в Африка: русалийски лекувания. — Скачане в огъня у американските медици-заклинатели. — Пост, въздържане и напрежение на духа като предпоставка на магическата сила. — Ангекок у гренландците: разговор с духа-покровител и екстатични самонаранявания. — Шаманизиране у племената на о-ви Фиджи. — Наследственост, видения и пророчески дарби на шамана у индианците. — Австралийските магьосници-медици и пророци: откровения чрез духовете на мъртвите; уединение и пост; магическа субстанция.

Опити за обяснение у нас

Потеклото и значението на нестинарството, особено на огнените игри, е занимавало вече първите наши етнографи, които са обърнали внимание на тази рядка старина. Така още Славейков, в описанието си от 1872 г., прави предложение, че може би съвременният обичай е останал от един подобен обичай на древните траки, опазен и до днес в много места на Тракия. Това е именно обичаят да се кладе огън срещу Еньовден (24 юни) и Илинден (20 юли). И смисълът на това кладене, известно и в Западна Европа, ще е бил според Славейков (в първото му описание от 1866 г.): така някак са празнували езичниците възхода на слънцето на най-далечната точка от земята, когато дните биват най-дълги. Заемайки от езичниците този обичай, християните са го поставили на празника на св. Иван Предтеча, съвпаднал с летния поврат на слънцето.

Ние ще видим по-нататък, че колкото и бегло загатнато, гледището на Славейков за родство на нестинарската огнена церемония с летните обредни огньове у древни народи (траките) и в съвременна Западна Европа не е лишено от известна научна стойност и може да бъде сериозно поддържано, макар и с по-друга мотивировка.

След Славейков обяснение на нестинарската обредност се опита да даде С. Шивачев, наблюдавал сам играта в огъня към 1871 г. Той излиза при тълкуването си от една местна „генеалогия“ (етиологическа легенда), очевидно възникнала в ново време като опит на някои по-събудени стари хора да разберат смисъла на огнената церемония и на пророчествата. Според това предание нестинарството си водело началото от първите времена на християнството, бидейки узаконено от св. Константин. Когато Константин пренесъл столицата си в Цариград, в града и наоколо имало много християни; те се спотайвали от страх да не пострадат за новата си вяра. Константин залягал много да направи тази вяра обща и дал свобода на християните да си издигат храмове. Това увлекло гражданите, но не подействувало на селяните, пръснати из горите и останали в невежество. За да бъдат спечелени тия хора, трябвало да им се създадат примамки и да се обърнат по начин, по-съобразен с характера им. Като не помогнали ни речи, ни скромен живот на християнските проповедници, устроени били за тях празници, които да бъдат свързани с ядене, пиене, свирни, хора и веселби, тъй приятни на простата маса. Разноските за тия празници, които почвали от ранна пролет и траели до края на лятото, се плащали от царското съкровище. И тези тържества, понякога 5—10 дни наред, били свързани с колене добитък, кладене огън (той бил нужен за осветление нощем и за готвене гозби денем), надпрепускане с коне, боричкане, игране, песни и т. н. По този начин християнството станало нещо приятно и в малко години цяла Тракия била покръстена. Оттогава останал обичай да се палят огньове и да се правят сборове — но само в нестинарските села. Колкото до играта в огъня, тя била божа дарба (харис, благодат) за ония, които били предани Богу и живеели праведно.[1]

Преданието, записано от Шивачев, не издържа критика, понеже то е проста спекулация на местните хора, взели в ново време повод от името на цар Константин в устата на нестинарите. Колкото и да е интересен за профани и за специалисти въпросът, как се вестява образът на императора-християнин в обредността, той не може да бъде решен чрез предположения като изнесеното, в които няма никакъв елемент на историческа истина.

Трети опит за обяснение на нестинарството направи С. С. Бобчев. Говорейки в своята „История на българското право“ за божия съд, ордалиите у древните българи, той споменава изпитването чрез носене нажежено желязо, на което се подлагали престъпниците за кражба и грабеж (то се споменава в 150-та статия на Душановия Законик) и ходенето по огън или стъпването на нажежено желязо, което се срещало като „преживелица“ у нестинарите в Малкотърновско. Той засяга и обичая „орадие“ (Бобчев поставя в скоби и с въпросителен знак — „ордалия?“) в Ахъчелебийско, гдето на Сирница се палят и прескачат огньове от хвойна, а също и народните пословици и клетви, като : „Минал през огън и вода“; „Огън да го гори“ и др.[2] Бобчев не ни казва какъв смисъл е имал този judicium ignis при нестинарите и защо в огъня играят днес тъкмо праведниците, а не грешните и виновните. Той неправилно свързва освен това с древните огнени изпитания — незасвидетелствувани у българите — родопския обичай „орадие“, който няма нищо общо, ни звуково, ни по същество,

[1] С. Шивачев, Светлина, год. IX, кн. 1, стр. 4.
[2] С. С. Бобчев, История на българското право, София, 1910, 386 сл.

с ордалиите, понеже е магически начин за отстраняване вредни духове и епидемии, обредно очищение за обилие и здраве независимо от какви и да е правни институции.[3]

Усвоил възгледите, застъпени от Бобчев, неговият ученик Г. Топалов развива в реферата си „Ордалиите у българите"[4] хипотезата, че в старо време, когато нямало плодородие, селяните хвърляли вината върху престъпниците и за да спечелят благоволението на бога, подлагали тия престъпници на огнено изпитание. Това ставало през месеците май, юни и юли, когато било време да се узнае ще има ли берекет. Тогава нощем, в присъствието на цялото село, се кладял божият огън, а на другия ден, след издирването и наказанието на престъпника, всички се веселели, понеже се вярвало, че ще има вече берекет. Остатък от подобна ордалия Топалов вижда и в родопския обичай „орадие" (орадия), при което названието — сродно с „ордалия" — говорело в полза на предположението, че българи и англосакси са били някога съседни народи. . . Това схващане на нестинарските игри като божи съд и на „орадие" като дума и обичай, родствени с ордалия, се повтаря от Бобчев в по-новия негов труд върху „Българското съдебно право".[5] Тук авторът мисли, че първоначално божият съд бил необходим само за грешниците в село, „та така да се умилостиви божеството и да даде изобилие", но отсетне, когато се оказвало невъзможно или трудно издирването на истинските виновници, „почнали да извършват едно всеобщо публично изпитание", последвано на другия ден от веселби. Последните доказвали как селото е вече спокойно, щом „виновниците за евентуалното безплодие са пречистени и плодородието осигурено".

Дали древните българи са имали ордалии и как те са се практикували, това не знаем. Отсъствието на какви и да е свидетелства ни кара да взимаме с резерва заключенията по аналогия. Няма съмнение, ордалиите са били познати на много стари индоевропейски народи, били са в сила и в средните векове, както показват някои факти на гръко-римската и арийската правна старина, и особено на германското наказателно право. У германците виновният е трябвало да носи на известно разстояние нажежено желязо, за да се види дали ръката ще покаже издайнически рани.[6] У древните индийци един текст на Чандогя-Упанишад (VI-16) ни учи как трябва да докаже невинността си някой крадец: „той хваща нажежената брадва, той не се изгаря и той бива пуснат. Което пречи да не се изгори, то е Великото Всичко, душа на света, то е Същността, то е едничкото Битие".[7]

Ordal (средно-лат. ordalium) е англосаксонски термин със значение на „присъда", немското Urteil. Българското „орадие" иде собствено от „рата", „оратница", „овратник" — запалено дърво, което се върти, за да осветлява и да пъди вражески сили от посевите и хората — и не стои в никаква етимоложка връзка с Ordal, почива при това на други верско-магически

[3] Вж. моя „Празничен огън", XV—XVI, Годишник на Соф. университет, ист.-фил. клон, 1921, 18, 34.; Очерци по бълг фолклор, II, 204 сл.

[4] Юридически преглед, 1909, кн. I и III.

[5] СбНУН, XXXIII, 1917, стр. LXXXVII сл.

[6] Срв. O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Strassburg, 1901, 304—305. Други примери за ордалии чрез огън, в старо време и в средните векове, вж. у С. Бобчев, Българско обичайно съдебно право, СбНУН, XXXIII, стр. LXXXI и сл.

[7] Срв. V. Henry, Le Parcisme, Paris, 1905, 143.

предпоставки.[8] Така фактите у нас, при нестинарите и при огньовете на Сирница, нямат днес пряко отношение към оня юридически обичай и трябва да се поставят — дори когато имат нещо общо с религиозните ордалии — в съвсем по-друго осветление.

Нестинари и култ на Дионис

Настрана от тези домашни хипотези стоят обясненията, дадени от някои чужди изследователи. Колкото и непълни, те откриват изгледи, които заслужават внимание

И. Смирнов в своя „Очерк культурной истории южных славян“,[9] приема без много доводи, че нестинарските игри[10] са преживелица от култа на цар Константин-Хелиос, слян допълнително с оргиастическите празници на траките в чест на соларното божество Сабазий. Култът на императора-слънце се пренася от столицата (Цариград) в провинцията и на тракийска почва приема черти от местния слънчов бог, който откъм оргиастика бил тъждествен с култа на Дионис. Константин-Хелиос се превръща тук в Константин-Сабазий и подобно на Сабазий става бог на пророческите вдъхновения всред оная жреческа корпорация, наследник на която са днешните нестинари. Тракийските обичаи са се предавали на пришелците славяни при посредничеството на останките от исконното население,оцелели като острови в потока на славянската стихия и постепенно пославянчени — ако не са се спасили като романизовани елементи (аромъните-власи). Такива обичаи са и пролетните дионисии, наследени в българския празник на момите „Гора“,[11] както и съвпадналият с дионисиите култ на Кибела, запазен в македонските „Русалии“. Русалии, Гора, Нестинари ни пренасят, според Смирнов, в онова далечно минало, когато по долините на Македония са скитали дружините на корибантите с техните лекарско-магически танци, а в Тракия са се подвизавали поклонниците на Дионис и на боготворения Константин — днешните маскирани в кози кожи кукери по Сирни заговезни и предадените на пророчески транс нестинари.

Смирнов не обосновава по-подробно тези сближения и те носят у нас явно характера на прибързана хипотеза. Тракийско, византийско, българско не са разграничени по документи и всичко се хвърля произволно на един култ, без да се подчертават, наред със сходствата, и делитбените белези.

В по-ново време следи от дионисовската оргиастика е наклонен да дири в нашите нестинари гръцкият учен Никос Веис. Няма съмнение — както това съм изтъквал на друго място — шумните тържества в чест па Дионис, вършени някога в края на февруари и началото на март в Атика и по бреговете на Бяло и Черно море, колонизирани с йонийци, са упражнили известно въздействие върху традициите на славянските поселници на полуострова чрез посредничеството на местните гърци и са се запазили, макар и силно преправени, до ден днешен при карнавалните игри на Сирница, известни под името „кукери“ и „старци“ у българите, „калугери“ у гърците.

[8] Срв. моя „Празничен огън“, XV—XVI, Годишник на университета, 1921, 19.
[9] Ученые записки Имп. Казаньского университета, г. LXXI, 1902, кн. 2, 108 и сл.
[10] Те му са известни само от описанието на Русев, СбНУН, VI.
[11] Срв. СбНУН, XIII, 246.

Но тези фалически процесии, преобличания в животински кожи, митическо-магически пантомими и други детайли на древния мистически култ, минали в съвременната обредност, не ще са в никой случай пряк рефлекс на тракийските *ὄργια* и отразяват по-скоро чуждите гръцки обреди, дошли вторично да изместят тракийските. При това кукерските забави на ранна пролет съвпадат и по календар с *Διονύσια* или *Ἀνθεστήρια*. В замяна нестинарските празници и игри не знаят никаква оргиастика, праведниците-пророци спазват пост и всяко въздържание, обредите стават посред лято и нищо не говори за вътрешна връзка между този избледнял култ в дебрите на Странджа и вакханалните на корибантите или мистите на Дионис; сближава ги еднично вдъхновената мантика (*μαντική*), способността за узнаване бъдещето и скритото чрез влизане в бога, която впрочем не съставя специфично сходство в случая, понеже се среща и при редица други мистерии. Особено липсата на газене в огъня при Дионисовия култ отдалечава твърде много нестинарството от него и следователно конектурата на Венс не е особено убедителна.

Но Венс се опитва да докаже и нещо друго: в една бележка на атинското списание „Византис" той мисли, че българите ще са знаели нестинари още в XII и XIII век, когато те са ги използували дори в самата столица Търново за религиозни и политически цели.[12] Същото мнение той поддържа в рецензията си за първото издание на моя труд,[13] твърдейки, че нестинарството е било някога по-разпространено между българското население, както това се виждало от две свидетелства на Никита Акоминат и на анонимния Синопсис. Тия свидетелства бяха и по-рано познати, тях са разглеждали и Успенски и Иречек, ала никой не им е придавал значението, което сега открива Венс. За да се види доколко последният би имал право да дири там основание за старинността на нестинарството между българите, ще ги приведем дословно.

Никита Акоминат, живял в средата на XII в., излага в своята византийска история събитията между 1180 и 1206 г. Като идва до царуването на Исак Ангел, той разказва за въстанието на братята Асен и Петър в 1186 г. и между друго съобщава следното:

„Когато мизийците решиха да въстанат явно и начело на това зло се поставиха поменатите Петър и Асен, императорът се отправи против тях. А не трябва да пропуснем да разкажем и това. Власите се колебаели отначало и странели от въстанието, към което ги подтиквали Петър и Асен, понеже се боели от размера на делото. Но тия братя, като искали да отгонят страха на сънародниците си, построили молитвен дом на името на великомъченик Димитрий, събрали там мнозина обхванати от духове (*πολλοὺς τῶν δαιμονολήπτων*) от двата пола, които имали накървавени и извратени очи, разпуснати коси и всичко останало, присъщо на обхванатите от духове, и внушили на така ентусиазираните да пророкуват следното: Бог пожелал свобода за българското и влашкото племе и отхвърлил дългогодишното им иго, поради което и свети Димитър напуснал своето седалище, своя храм и пребиваването си у ромеите и дошъл при тях, за да ги брани и да подпомага делото, което ще се предприеме. И тия безумци (*οἱ παράφοροι*), като

[12] N. Βέης. Τὰ Ἀναστενάρια κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας. Βυζαντίς Ι. (1909), 48 сл.
[13] Wochenschrift für klass. Philologie XXXII, 1915, № 41, 970—972.

се бавили известно време и като добили внезапно по-голям дух, възбудили се и крещели ентусиазирани (ἐβόων ἐνθεαστικόν), че е безсмислено вече да се стои в очаквателно положение и трябва с оръжие в ръце да се нападат ромеите; които от тия бъдат хванати във войната, да не се оставят живи, но да се закалят и немилостиво убиват. Българи и власи не трябвало да отпущат ромеите срещу откуп, нито да се трогват от молби и коленопреклаכяния, но, твърди като диаманти за всяка просба, да бъдат неподатливи и да убиват всички пленени. И тъй, възбудено от такива пророци (θεοπρόπων), цялото племе прибягнало до оръжие. И понеже отначало въстанието вървяло за тия народи щастливо, те още повече повярвали, че бог благоприятствува на тяхната свобода."[14]

Същият този разказ, с малки стилистични промени, се намира у анонимния историк от края на XIII в., който е написал *Σύνοψις χρονική*. В тая твърде несамостоятелна компилация, гдето се излагат събитията от създаване на света до превземането на Цариград в 1261 г.,[15] се предава — въз основа на Никита Акоминат — следното за въстанието на българи и власи:

„Като въстанаха мизийците, както се каза, и като причиниха на ромеите твърде големи нещастия, императорът се отправи срещу тях. Разправя се, че власите отлагали по-рано въстанието, към което ги предизвиквали Петър и Асен, понеже се боели от размера на делото. А Петър и Асен, като искали да разсеят тоя им страх, построили молитвен дом на името на великомъченик Димитрий, гдето събрали множина обхванати от духове, които наричат *Ἀσθενάρια*, убедили ги да казват, ентусиазирани, че бог пожелал свободата на българското и на влашкото племе и затова великомъченик Димитър, оставяйки Солун и своето пребиване у ромеите, дошъл им на помощ; не трябвало да се противят на волята на бога, но да вземат оръжие и да въстанат срещу ромеите с всички сили, щом имат такъв помощник, какъвто е великият Димитър. . . И така, въведен от тия лъжливи пророци (ψευδοπροφήτης) във война, целият народ станал непримирим враг на ромеите."[16]

Иречек, като разглежда събитието, за което е тук дума,[17] намира разказа на Никита за „извратена легенда"; а Успенски, за когото в случая има пак „приказка", не вижда в картината за общото въодушевление на българите, подбудени към война от пророчества и позиви на бесноватите, нещо повече от простия факт на действително голямо вълнение в България, предизвикано отчасти от проповедите в търновските черкви, отчасти от бежанците българи из Южна Македония.[18] Именно последните били, според него, първите носители на мълвата, що облетяла цяла България и от която се възползували предводителите на антигръцкото движение, че ве-

---

[14] N i c e t a e Ch o n i a t a e, Historia, ex rec. Im. Bekkeri, Bonnae, 1835, 485—486.
[15] K r u m b a c h e r, Gesch. der byzantinischen Literatur², München, 1897, 388.
[16] C o n s t. S a t h a s, Bibliotheca graeca medii aevi, vol. VII, Paris, 1894, 371—372.
[17] К. И р е ч е к, История Болгар, Одесса, 1878, 301.
[18] Ф. У с п е н с к и й, Образованіе Втораго Болг. царства, Одесса, 1879, 222.

ликомъченик Димитър напуснал Солун, щом там нахълтали сицилийските нормани, и дошъл в Търново, за да подкрепи, по божие повеление, българите.[19] Но нито Иречек, нито Успенски не се спират на „легендата" по същество; последният само отрича да бъде тя указание за участие във войната на богомилите, които се били дотолкова загнездили в страната, щото наскоро след това, в 1211 г., Борил трябвало да свиква сбор против тях в Търново.

Повод да вижда Веис в ония „обхванати от духове" пророци тъкмо прадедите на днешните нестинари дава означението им в Синопсиса като *'Ασθενάρια*. Това име напомня наистина книжовното гръцко означение на нестинарите, *''Αναστενάρια*, и може да бъде негова преправка. Освен това, явно е, че между пророчествата на бесноватите в средните векове и тия на днешните нестинари има допирна точка; те еднакво разкриват нови възможности за народа, предричат бъдещето, — макар в единия случай да се касае за агитация, а в другия за невинно предупреждение. Но въпросът не се решава с това. Хипотезата за тъждество се натъква на затруднения от две страни. Първо, историята на Никита, извор на Синопсиса, не съдържа онова означение за нестинарите. Може да се предполага тогава, че анонимът, преписвайки разказа за бесноватите, пренася един век по-късно върху непознатите нему по-отблизо хора името, което е чувал за подобни около Цариград. Нови факти от тоя род, нови сведения за търновските пророци и за името им той не е могъл да има, тъй като никъде в историята му не личи да е използувал лични наблюдения или непубликувани извори. Второ, въпреки оная прилика между бесновати и нестинари (колкото се отнася до предричанията), у първите отсъствува главният елемент на нестинарския обичай, именно играта в огъня. За такава нито Никита, нито анонимът не знаят нищо. А тъкмо тя би свидетелствувала най-красноречиво за тъждеството на двете категории лица и за съществуването на нестинарство между българите вече преди осем века. Имаме ли пред вид липсата на този тъй важен елемент, помним ли пълното мълчание на всички други исторически извори за нестинарите в стара България и съпоставяме ли изолирания днес обичай с аналогични факти другаде, ние идваме до заключението, че в историята на въстанието на Петър и Асен у византийските хронисти не може да се откриват какви и да е свидетелства за разни предтечи на днешните нестинари. По-скоро — ако въобще трябва да вярваме на устните показания и слухове, от каквито черпи в случая Никита Акоминат — тук можем да съзираме указание или за някакви уродливи, които винаги са се ползували с репутацията на божи хора, или за някакви сектанти, които, спечелени за народното движение против чуждия гнет, прибягват до разпалена проповед, без да си въобразяват, както мисли Акоминат, че ги изпълва някой друг дух освен тяхната патриотическа страст. Не е възможно при това да пренася Никита върху тия български сектанти популярните в елинския свят представи за корибанти и други пророци в екстаз, които с „извърнати очи, с разпуснати коси и с бесен вид", както пише във II век Лукиан, разобличителят на суеверието и на мистиката, вдъхват ужас или вещаят бъдещето.

---

[19] Ф. Успенский, ц. с. 126.

Методата на Ланг и Фрезър

Остава ни да посочим още становището, което заема по нестинарите английският социолог А. Ланг, за да приключим прегледа си на стореното досега по тоя въпрос. Ланг се интересува от огнените танци и сродните факти предимно като психолог.[20] Събрал всичко от старо и ново време, което е могло да му бъде достъпно до 1897 г., той поставя нестинарите наред с обичаи от Фиджи, Южна Индия и древна Италия и търси да установи целта на ходенето в огъня и физическата възможност за такова изтрайване при висока температура. Колкото се отнася до целта, той изтъква назначението на някои игри да осигурят плодородие или изобщо благосъстояние, бидейки те религиозни обреди, при които може би се касае и за изкупване на греховете, подобно на атическите Таргелии. При последните, както е известно,[21] във време на жетва се извеждат и убиват извън града двама мъже, наречени *φαρμακοί*, като очистително средство. Относно изтрайването в огъня, безвредното тъпкане в него той напомня ролята на някои химически препарати (мазане краката с течности, които убиват чувствителността) в едни случаи, дебелината на кожата в други и влиянието на известни душевни състояния, екстаз и транс, неизследвани още достатъчно от науката, в трети. Особено последният фактор е в очите на Ланг от голямо значение, така че ако всеки влезеше в настроението на „прихванатите“, може би всички щяхме да сме способни да бродим из огъня.[22]

По-далеч от повдигане на въпроса и случайни съпоставки Ланг не отива. Той показва в това отношение една особеност на методата си, която го сближава с Фрезър, у когото огнените церемонии от рода на нашите нестинари, както ще видим по-нататък, са тъй също разгледани, за да намерят и своята обща теория. Ланг и Фрезър, именно при всичките ценни качества на изследванията си в областта на митология и фолклор, изпускат обикновено пред вид особените културни и историко-етнографски условия, при които се е зародил, развил и упазил един обред, за да го поставят в пряка връзка със сродни само вътрешно обичаи и въззрения, възникнали при съвършено други народности и верски предпоставки. Не може да се откаже, те са прави по принцип, и подобни съпоставяния са необикновено полезни за откриване първоосновата на даден кръг явления. Но не бива да се забравят никога и специфичните особености при всеки отделен факт, както те указват на местни причини, които не се повтарят навред. От това становище оправдана е критиката на ония, които намират в „Златния клон“ на Фрезър една важна методологична грешка: тук се изброяват много случаи, свързани с някакво общо сходство, после сходството се взима за тъждество — когато това би трябвало тепърва да се доказва — и по аналогия се намира едно съвсем недоказано първоначално значение.[23]

Колкото, повтаряме, този начин на постъпване и да е оправдан изобщо, той не бива да отстранява интереса ни към по-близката среда и към допустимите каузално-исторически връзки от първа ръка. В тая точка ни Ланг,

---

[20] Andrew Lang, Modern Mythology, XII, The Firewalk, London, 1897, 148 сл.

[21] Срв. W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, Strassburg, 1884, 124 сл.; A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum, Leipzig, 1898, 468 и сл.; M. Nilsson, Griechische Feste vom religiöser Bedeutung, Leipzig, 1906, 105 сл.

[22] A. Lang, Magic and Religion. Срв. Folk-Lore, XII, 1901, 454.

[23] Срв. H. Delehaye, в Analecta Bollandiana, Bruxelles, XXXI, 1921, 158.

ни Фрезър не загатват нищо при нестинарите. Само проф. Ив. Д. Шишманов, който е доставил на Ланг описанието на Русев във френски превод, бележи накъсо: „Как ще обясним тези hauts faits de l'extase religieuse? Аз не мога си представя. Колкото се отнася до мене, аз мисля за самоизмъчванията и изтезанията на дервиши и факири и бих се учудил, ако нямаме тук нещо аналогично."[24] Така и А. П. Стоилов, в статията си „Почитане на огъня",[25] като засяга нашите нестинари, се произнася за възможно преселване на костинци и бродиловци от Мала Азия, гдето те ще са заели много неща от култа на огъня у персите, с които са били съседи. Д. Маринов, както видяхме по-горе,[26] също споменава в общи думи за персийски обичай, подобен на нестинарския, при които и персийските „огнепоклонници" имали своя свещен тъпан. Но нито един не отива по-нататък от тия предположения, за да подтикне фактически разрешението на трудната проблема.

II

Средлетни огньове в Източна Европа

След тези опити на предходниците да се разкрие тъмният произход на нестинарския обичай, налага ни се дълг да подириме пътища, които биха ни довели до по-сигурни резултати. И за да не смесваме въпросите, както и за да се спази известен ред при обяснение на сложната природа на нестинарството, ще изтъкваме едно след друго разните форми на обред и вяра, както те могат да допринесат нещо към историята и теорията на обичая.

Преди всичко правят тук впечатление огнените тържества, прикрепени към определени дати на годината. Какво представляват те от гледище на религиозния опит и имаме ли нещо родствено за българските периодически обреди, после в обичаите, култа и мирогледа на други народи, съседни, европейски, древни, източни и първобитни? Кое в нашия фолклор и кое в чуждия би било в състояние да уясни характера им от една или друга страна?

Нестинарските огньове се кладят главно на 21 май, по-рядко на 24 юни или 20 юли. Разглеждаме ли ги като летен обичай, ние бихме могли да ги сближаваме с огньовете, които се палят на същите или на близки дни в народния календар у нас и другаде. У нас такива огньове през лятото са слабо документирани и повечето от тях ни отвеждат към Тракия. Иречек свидетелствува за Бургас, че срещу 24 юни там се кладел из улиците огън, вехти кошници и всевъзможни храсти, през който прескачали стари хора и млади момчета.[27] А. Страшимиров, в разказа си „Анатема", говори също за прескачане огньове на Еньовден, имайки пред вид някои села на Източна Тракия. Б. Цонев ми съобщава, по спомени от детинство, за огньове срещу 24 юни в Ловеч, при което момичета до 14—15 г. прескачали, като си ту-

[24] Срв. A. Lang, Modern Mythology, 167.
[25] Периодич. списание, кн. I, XVII, 1906, 82.
[26] СбНУН, XXXIII, 470.
[27] К. Иречек, Княжество България, I, 112, II, 777.

ряли на глава венци от цветето „кумич-кумич пиленце“.[28] Л. Каравелов говори за кладене нов или „божи“ огнец (без да указва где) в деня на св. Пантелеймон (27 юли) чрез търкане на две сухи дървета.[29] Този огън служил за подновяване угасения във всички къщи огън на огнищата, както това се прави при разни други случаи в България,[30] без празникът да е периодизиран.

Може би някога такива огньове на Еньовден или на друга близка дата през лятото да са били по-обикнати в България, като с време са се отместили напред или назад по календара, за да съвпаднат с пролетните или зимните подобни празници, особено на Сирни заговезни и Коледа, когато също тъй са се кладели обредни огньове. Факт е, че днес за днес средлетните огньове у нас са вече рядкост и че те са оцелели особено в места, гдето е било силно гръцкото влияние. А у гърците огньовете в навечерието на Еньов ден са широко известни. По разни места на гръцката етнографска площ, в Източна Тракия, в старото кралство, по островите и бреговете на Мала Азия, в надвечерието на св. Иван Предтеча, момчета и момичета — редом с напяването на пръстените — кладят огньове, играят хоро около тях и ги прескачат, като привързват камък на глава. Прескачането било, за да се пропъдят бълхите или за да станат играчите яки като камък или за да се пожелае хубаво време и обилие за следната година.[31] В Албания, все в навечерието на Еньовден, се кладе навред огън от сухи храсти, който прескачат стари и млади — против болест.[32]

Пълната аналогия между тези летни огньове (у нас и у други балкански народи) и нашите пролетни огньове, за които говорим на друго място, както и сходните старински представи, свързани с тях, ни убеждават, че огънят в тия случаи има магическо-очистително значение, пропъждайки вражески духове и зарази и увеждайки, като последица, здраве по хора и добитък или обилие по сеитби. Подобно значение се е падало първоначално и на летните огньове у другите народи, както показват следните примери.

В Русия т. нар. купалски огньове (в деня на св. Иван Купало) се подклаждат често през жив огън. Момите в празнични дрехи и опасани с треви и с венци на глава, както и момците, скачат по двама през огъня и според сполучливото скачане гадаят за женитба. В Карпатските краища палят огньове по високите места и танцуват около тях; тук водят и говедата, като

[28] На другия ден, Еньовден, момичетата спускат венците си по реката, за да изберат помежду си оная за „кумица“, чийто венец тръгне пръв. От този обичай идело, спор. названието на цветето „кумич-кумич пиленце“ (т. е. биленце).

[29] Л. Каравелов, Памятники нар. быта болгар 248. — Цитирайки една статия на Л. Каравелов в Московская газета от 1866 г. под наслов „Святки у болгар“, А. Афанасьев съобщава, че такъв огън се правел у българите и на 24 юни, при което от него се палели огньовете по къщите. Поэтические воззрения славян на природу, II, 19.

[30] Срв. за „живия и божи огън“ у нас: А. П. Стоилов, Почитане на огъня, Пер. спис. LXVII, 76 сл.

[31] М. Арнаудов, Сп. БАН, VI, 1913, 112; Georgakis et Pineau, Folklore de Lesbos, Paris, 1894, 304; G. Abbot, Macedonian Folklore, Cambridge 1903, 57; E. Carnoy et J. Nikolaides, Traditions populaires de l'Asie Mineure, Paris, 1889, 304 (празникът е на 31 юли!); W. R. Paton, сп. Folk-Lore, II, 1891, 128; W. H. D. Rouse, сп. Folk-Lore, X, 1898, 179; L. v. Schröder, Arische Religion, Leipzig, 1913, II, 211; J. G. Frazer, Balder the Beautiful, I, 211.

[32] J. von Hahn, Albanesische Studien, I, 156.

им разтварят така устата, щото да се отрази там пламъкът на огъня: това предпазвало от болест при дъвченето; момите, с цветя на глава, танцуват около огньовете, мъжете правят с тояги шум; после, по бавното или бързо тлеене на жаравата, гадаят за плодородие и много ергени за момите. Някога, в по-стари времена, обичаят е показвал силно развит еротически елемент: игрите са се превръщали във вакханалии, против които черковните писатели често негодуват. Известният сборник „Стоглав" (1551 г.) говори с възмущение за това, как някои палели огньове и прескачали по древен обичай и как други се отдавали в нощта срещу Рождество Христово и Рождество на Иван Предтеча на „елинское бесование, различные игры и плясание", а през деня ходели по къщя и улици мъже, жени и деца, които пеели „сатанински" песни, танцували и правели всевъзможни шеги. Неизвестният съставител на Густинската летопись (XVII в.) тълкува по своему: „Купало, яко же мню, бяше бог обилия. . . Сему Купалу бесу. . . возгнетают огонь, инде же поставляют зеленую ветвь и емшеся за руце около, обращаются окресть онаго огня, поюще свои песни, преплетающе Купалом; потом через оный огонь прескакают"[33].

Оставяйки да говорим за другите особености на купалската обредност при нашите еньовденски обичаи,[34] ще изтъкна тук мнението на Н. Сумцов и на А. Афанасьев. Според първия, „почти весь купальский ритуал. . . направлен к ограждению крестьянского семейного и экономического благополучия от разрушительной силы ведовства."[35] Според втория, пламъкът на огньовете служи като символ на знойното юнско слънце. „Как пламенные лучи солнца прогоняют демонов мрака, холода и безплодья, так и эмблема их — земной огонь в воззрениях язычников получил тоже благодетельное свойство прогонять болезни и мор; надо только пройдти сквозь его очистительное пламя, проникнуться его священным веянием."[36] Теоретическата стойност на тези обяснения ще преценим по-нататък; тук искахме само да подчертаем връзката на руските обичаи с представата за магическата сила на огъня, която и двамата руски митолози долавят добре.

Средлетни огньове в Западна Европа

В Германия и германските земи празникът е бил някога особено жив, държи се той и досега навред, макар вече и да запада постепенно.[37] Тъй нар. Johannisfeuer или Sonnenwendfeuer ни е засвидетелствуван многократно още в средните векове, и то в трите си главни форми, често свързани наедно: кладене огън, ходене със запалени факли и търкаляне огнени колела или дискове. Някога на церемонията е присъствувал сам императорът (напр. в 1497 г. кайзер Максимилиан в Аугсбург, при което огъня запалила красивата Сузана Нейтард, танцувайки и първа около него с ерцхерцог Филип);

---

[33] А. Афанасьев, Поэтические воззрения, III, 710—711, срв. и II, 18—21; Н. Сумцов, Культурные переживания, Киев, 1890, 139 и сл.; А. Макаренко, Живая Старина, VII, 247.

[34] Вж. по-нат., част II, глава III.

[35] Н. Сумцов, Культурные переживания, 144.

[36] А. Афанасьев, Поетическия воззрения, III, 711.

[37] J. Grimm, Deutsche Mythologie I, 513 сл.; W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I, 509 сл.; J. G. Frazer, Balder the Beautiful, I, 163 сл.; O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr², Leipzig, 1898, 231 т. сл.

огньовете са се кладели и в градовете, при участието на благородници и първенци; днес обичаят се прави само по селата, при което нерядко огънят бива благословен от свещеника и подпален от кмета. Навред около огъня се сбира много народ и се танцува, а младите скачат по двойки — мома и момък или мъж и жена младоженци — през пламъците, като се вярва, че колкото високо скачат, толкова ще порасте и конопът. Ако числото на двойките е голямо, кладят се и други огньове. — В Северна Германия и Скандинавия е разпространено т. нар. Feuerrad (огнено колело): спуска се от някоя могила колело, овито с кълчища и подпалено. Така се е правело и в Южна Германия, и за Конц, село в Лотарингия, на р. Мозел, ние имаме подробно описание от 1823 г.: едно голямо колело, увито отвред със слама, бива спуснато от върха, и стигне ли то до реката пламнало, мъже и жени, събрани горе, надават радостен вик, понеже очакват добра винена реколта. — Не по-малко разпространено е и т. нар. Scheibenschlagen (хвърляне дискове): в Елзас такива запалени кръгове се спускат от високо, като се пеят стихове с наричания за младите. — Другаде младежите тичат надолу с подпалени метли и въглените биват заровени в ниви, градини и ливади или скрити под покрива или прага на къщи, за да ги предпазят от бури и други нещастия. Понякъде през запалените огньове се прекарват и кравите. — Особено живописен вид добиват според Дюрингсфелд предпланините на Судетите в Силезия, гдето срещу 24 юни горят стотици големи и малки огньове по високи хълмове, палят се катранени бъчви и момчетата тичат и скачат с пламнали катранени метли в ръце. — В Швабия, когато народът прескача огъня, вика: „Лен, лен! да порасте тая година ленът седем лакти високо!“ В Баден се вярва, че който скочи през огъня, няма да страда от болки в кръста при жетва; младежите пък викат при прескачането: „Конопът да бъде три лакти висок!“

Сродни обичаи се наблюдават във Франция.[38] В големи градове като Париж, Мец, Марсилия и други още в XV, XVI и XVII век са се кладели по площадите големи огньове, подпалвани от кмета. Някога на тях са присъствували и кралете (Лудовиг XI в 1471 г.; Хенрих III в 1519 г.; Лудовиг XIV — като последен от царете, в 1648 г.). Огньовете се правят и днес в много области, при което младите ги прескачат до три пъти, танцувайки наоколо, а старите турят въглени в обувките си против всякакви болести. В Берри вечерта срещу 24 юни по пътищата се кладят огньове, които да издават голям дим, като се турят вътре разни ароматични треви („herbes de la Saint-Jean“). Моми и момци играят наоколо хоро, викат у о и, у о и! и прескачат огъня, за да се предпазят от болести. За същата цел се прекарват и стадата и когато те не искат да минат, удрят ги и ги тласкат насила. — Жителите на Бретан пазят главня от огъня срещу Еньовден, поставена между благословено клонче от Цветница и парче точено от Три Царе: тези неща вкупом предпазват от гръмотевица. Момичетата взимат листа от венеца, поставен на връх разпалена клада, и ги носят на гърдите си, привър-

[38] J. Grimm, D. M. I, 517; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 511; J. G. Frazer, Balder I, 181 сл.; E. Cortet, Essais sur les fêtes religieuses, Paris, 1867, 211; A. Beauvais, Les Feux de la Saint-Jean en Berry“, Revue des trad. Populaires I, 1886, 171; Edmond, ibid., XXII, 1907, 77; A. de Chesnel, Dictionnaire des Superstitions, Paris, 1856, 404—407; P. Sébillot, Le Folk-Lore de France, Paris, 1904 — 7, III, 105 и pass.

зани на конец, убедени, че те пазят от физически и нравствени страдания; които желаят да се оженят през годината, танцуват около огъня девет пъти. — В департамента Дордон (Dordogne) всеки жител донася своя дял дърва за огъня; кладата се покрива с цветя, а главно с трандафили и бял крем; тя се запалва тържествено, в присъствието на духовни и светски лица; и когато огънят изгасне, събират се въглени и пепел, понеже те предпазват от гръмотевица и хиляди нещастия. — В планинските села на Прованс жителите отиват на Еньовден още преди изгрев слънце на някоя височина, за да посрещнат с викове, свирене на пищялки и дрънкане звънци появата на слънцето. Вечерта се палят огньове, около които се танцува. — В Па дьо Кале на огъня срещу Еньовден се подгарят и благославят от свещеника чеснови глави, които после се окачват по къщите като амулет против гръмотевица и болести.

В своята „История на религиите" Клавел дава следната характеристика за еньовденските огньове във Франция: „Този празник продължава да бъде в пълна сила в Южна Франция и в долините на Лотарингия и Елзас. На 23 юни, след залник слънце, насред площада се натрупват дърва и съчки като пирамида, на върха с благовонни храсти и треви, наречени les herbes de la Saint-Jean. Свещеникът и кметът, или ако тоя липсва — найстарият в село, последвани от множество народ, идват в процесия начело с кръста, клисаря и детския хор, за да подпалят огъня. Докато кладата се разискря и пламъците се надигат във въздуха, селският кортеж обикаля много пъти, произнасяйки молитви; после свещеникът благославя огъня и се оттегля с духовенството по реда, по който са дошли. Едва отдалечени, те, сума свят, мъже, жени и деца, се доближават до огъня и втъкват в него венци от цветя и зелени клончета, които изтеглят полуизгорени, за да ги скътат грижливо. На другия ден тях ги поставят над външните врати, над печката или ги носят на нивите и лозята като предпазително средство против грьм и градушка." Клавел добавя, че мнозина не се задоволявали само с обгаряне на цветя и зеленина, които добиват така целебно-магическа сила, но се хвърляли сами в огъня, държейки тези цветя в ръка.[39]

За Англия имаме същите сведения. В 1782 г. на о. Скай били палени огньове на 21 юни, при които народът танцувал наоколо, прескачал ги и прекарвал през тях говедата си; „цялото беше изпълнено с религиозна тържественост", бележи свидетелят. Така е ставало и в другите страни на Западна и Южна Европа, в Белгия, Чехословакия, Австрия, Полша, Италия и т. н.[40] В Унгария огньовете срещу Еньовден се палят и прескачат по височините; младежите тичат с подпалени факли насам-нататък и прекарват в песни и игри по-голямата част от нощта; или подпалват купища слама в ливадите и държат цветето железниче в дима, казвайки: „никакъв цирей по тялото ми, никакво счупване на крака ми!"; или газят с голи крака огъня, докато го изтъпчат, защото — както сами те казват — „само така народът ставал по-весел". Някъде момите предсказват според прескачането си кога ще се омъжат; прескачайки, те пеят една песен за ви-

[39] Clavel, Histoire des Religions, livre I, ch. II, 225.
[40] Вж. особено примерите, събрани у J. G. Frazer, Balder the Beautiful, I, 172 и сл., 194 сл.

соко дърво, навело клони в двора на момъка.[41] В Хърватско огънят (K r i e s) се кладе по хълмове, около него танцуват моми и момци, през него те после прескачат — и който не бъде обгорен или който прескочи по-далече, той ще се ожени още същата година.[42]

Обичаят да се кладят огньове на лятното слънцестоене и да се вършат във връзка с това магически действия за обилие и здраве или да се гадае за успех в посеви, женитба и т. н. не е изолиран само в Европа, той се среща в Африка и изобщо в страни, които споделят някои културни черти с европейските народи. Така в Алжир и Мароко в деня на празника А н с е р а, фиксиран към 24 юни на юлианския календар, мохамеданите палят огньове из дворовете, по улиците или по полето, като натрупват особено треви и храсти, които издават ароматен дим. Димът се прескача (някъде до 7 пъти), в него се държат децата, духат го към нивите; с въглен оттам опушват къщите; през него минават болните с молитви за оздравяване; пепелта са запазва за целебни цели, с нея се търкат хора и стада.[43]

Огънят в демонологията и катартиката

Всички тези съпоставки, които свидетелствуват поне за психологическо сродство, ако не и за стари влияния от един център, говорят ясен език. Те ни убеждават, че огньовете на лятното слънцестоене отговарят на една съкровена човешка грижа за осигуряване на големите жизнени блага и интереси чрез магическите добродетели на огъня. Хигиена, семейно щастие, стопанско благополучие, всички най-важни страни на живота са пряко засегнати от тая обредна практика на населението със земеделско-скотовъден бит. Но как се е дошло до нея? И какъв смисъл имат спазваните доскоро с такова религиозно страхопочитание обичаи?

Несъмнено ние имаме работа тук с прастари натуралистически възрения, предавани в течение на векове по силата на един неразклатен в основите си наивен мироглед. Огънят плаши дивите зверове, димът му пропъжда или убива насекомите: ето едно наблюдение, което са могли да правят всички първобитни племена. Оттук до заключението за дезинфекционната и демонопротивната стойност на това естествено средство има само една стъпка. И магията възприема методите на огненото табуиране и очищение, за да им даде най-широко приложение. Тя запазва дори, със свойствения ней консерватизъм, прастария начин за добиване на целебния огън чрез търкане на дърветата.[44] Постепенно този огън, произвеждан отначало,

---

[41] H. v. W l i s l o c k i, Volksglaube u. religiöser Brauch der Magyaren, Münster, 1893, 41—43.

[42] Fr. S. K r a u s s, Sitte und Brauch der Südslaven, Wien, 1885, 176—177.

[43] E. D o u t t é, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord. Alger, 1909, 566; E. W e s t e r m a r c k, Midsummer customs in Morocco, Folk-Lore, XVI, 1905, 28 сл.

[44] За „жив", „божи", „нов" или „свети" огън у нас срв. Л. П. С т о и л о в, Почитане на огъня, Пер. спис., LXVII, 76 сл. Вж. още К. И р е ч е к, Княжество България, I, 116, II, 862; Ц. Г и н ч е в, сп. Труд, II, 957; З. С т о я н о в, Записки по бълг. въстания, I, увод; Л. К а р а в е л о в, Страници, 284 (Свети огън на 24 декември); Г. Р а к о в с к и, Показалец 10; СбНУН, XIV, 184, XXVIII, 559. — За т. нар. Notfeuer вж. примери и литер. у L. N i e d e r l e, Život starich slovanu, Praha, 1916, 82; В. Н. Х а р у з и н а, К вопросу о почитании огня, Этнограф. Обозрение XVIII, 1907, кн. 3 и 4, 132 сл.; L. v. S c h r ö d e r, Arische Religion, Leipzig, 1916, II, 197 сл.; J. G. F r a z e r, The Golden Bough³ P. I, V, II (1913), 237 сл. и Index 398, s. v. „Fire"; Balder I, 269 сл.; M a n n h a r d t Wald- und Feldkulte, I, 518 сл.;

щом стане нужда за лекуване язви и епидемии, бива периодизиран: той почва да се прикрепя твърде често към средата на лятото, когато добитъкът страда най-често от болести или пък предстои жетва, изложена на толкова опасности, и специално към деня на св. Иван Предтеча, наследил в християнско време толкова езически обичаи и въззрения. Но профилактичният огън може да добие и разширено значение, за да стане не само враг на болестите, но и на демоните, които ги причиняват, по-нататък на демоните и вещиците, които пакостят на хора и посеви, и по такъв начин да се превърне в положително средство за докарване здраве и плодородие, за увеждане жизнени и стопански блага. От действителните влияния на едно дадено всекиму в ръцете средство се крачи — по естествена асоциация у масите с афективна и предметна мисъл — към една широка обредна практика, която включва всички първостепенни интереси на безпомощното човечество, достигайки до прогнози и мантика: борба с природните стихии, заплашили дом, нива и стадо, прогонване болестите по добитък и хора, увеждане плодородие, очистване мястото от всички зловредни духове и магии, каляване за здраве, осигуряване или предсказване за жетва и женитба и т. н. Без да има налице преднамерена символика или рационална митология, идва се до най-прости култово-магически установения, способни да мирят народа с всички несгоди на условията, както и да му откриват щастливи изгледи в неизвестното бъдеще.

Вилхелм Манхард, който пръв изучи относните тук обичаи и вярвания на европейските народи, бе намерил в своите знаменити „Горски и полски култове" едно обяснение, което дълго време задоволяваше учените, за да бъде после значително ограничено, ако не и напуснато. Той бе именно на мнение, че периодическите огньове представляват първоначално една от формите на слънчевата магия (Sonnenzauber), че огънят на Еньовден изобразява светлината и топлината на лятното слънце, че пламъците упражняват активно влияние върху ръста на посевите по силата на присъщата тям продуктивна енергия, чрез което пък косвено се пропъждат и унищожават демоните на неплодородието, и че благотворното въздействие на слънчевите лъчи се пренася символически върху добитък и хора по силата на успоредност между низши и висши форми на живота. Огнените забави, с техните танци и прескачания напролет или през лято, са магия за топлина (Wärmezauber), досъщ тъй както къпането, обливането с вода и попръскването в сродни обреди са магия за дъжд (Regenzauber) през тази или през следващата селска година.[45] Фрезър приемаше в първото и второто издание на своя „Златен клон" също тъй това схващане за средлетните огньове като симпатическа слънчева магия (suncharms), но в третото издание (и особено в седмата част, гдето се разглеждат по-специално тъкмо тези обичаи) той се освобождава от авторитета на Манхард, за да изтъкне предимно лустративното значение, подчертано по-рано главно от Вестермарк.[46] Вестермарк — основавайки се пряко на фактите, както и на тълкуването, което им дава народът — отхвърляше каквото и да било отношение на про-

---

E. M o g k, H. Paul's G r u n d r i s s 389; Č. Z i b r t, Seznam pověr a zvyklosti pohanských. Praha, 1894, 91 сл.; Н. С у м ц о в, Культурные переживания, 127 сл.; А т. И л и е в, СбНУН, VII, 398.

[45] W. M a n n h a r d t, Wald- und Feldkulte, I, 521, 554, 566; II, 325.

[46] J. G. F r a z e r, The Golden Bough³, P. IV, 209; Balder the Beautiful I, стр. VII—VIII, 329 сл.

летни и летни огньове към слънцето и виждаше в тях една съобразна с народната мисъл метода за приобщаване на посеви, добитък и хора към очистителната енергия на земния, обикновения огън.[47] Той коригираше така, без да подозира, вече по-рано изтъкнатото от културния историк Липерт гледище, че за основа на цялата еньовденска обредност служи вярата в отгонващия злите духове огън. Премахнат ли се демоническите влияния върху ниви и хора, отваря се врата на щастието: всичко, което стои във връзка с огъня, получава така своето полезно назначение — толкова въглените, разнасяни по сеитби или скътавани в къщи, колкото танците или прескачането.[48]

Двете гледища — едното за соларно, другото за очистително значение на периодическите огньове — не се изключват собствено ни най-малко при интерпретация на фактите в старите религии или в съвременния фолклор: касае се само да се определи в кой случай кое е съществено. Ако е несъмнено, че открай време слънце и огън се примесват в мирогледа на неукия човек като тъждествени потенции, вярно е също, че в едни случаи се има пред вид творческата мощ на слънцето, всичкото благотворно действие на неговите лъчи — както приема и съвременната научна теория, — а в други случаи — разрушителната сила на огъня, свойството му да туря край на органически живот и на зарази. Като оставяме да говорим на друго място за възможните космическо-митически и поетически представи при някои огнени обреди, гдето първоначално се касае за образа на слънцето, тук ще изтъкна меродавната роля на втория кръг основни представи, именно на отрицателно-демоническите. В повечето факти на еньовденската обредност явно се касае за опасния отначало и полезен отпосле — в преносен смисъл — огнен елемент: той поразява вещици, зли духове, заклинания, но той и освобождава от тяхната власт, чрез което тепърва добива благодатна сила, става чисто и просто магически фактор на успех и придава на всичко, дошло в материален досег с него, своята чистота и недосегаемост за злини. Както ордалията чрез огъня се явява доказателство за вътрешна чистота и божествена милост, така и обредният огън води изкуствено към тях, създавайки условията за предпазване от болести или за пророчески гадания. У древните гърци този преход от апотропейско значение на огъня в магическите обичаи към катартика във високия култ може да се наблюдава добре,[49] и така ние имаме една дълга стълбица, която ни води от дезинфекция и демонология към огнени танци и огнени обхождания в мистериите.

От това становище за смисъла на средлетните огньове ние можем прекрасно да разберем назначението на нестинарския огън според народното схващане. Този огън — с танците около него и всичко празнично на кладенето му — се явява синтеза на представите за божие покровителство на отделни лица, нестинарите, и за магическо ощастливяване на цялото село, събрано тук в повдигнато настроение. Очакват ли пророците, газили в жаравата, дарба за прозрения, гадания и други чудеса, зрителите край тях

[47] E. W e s t e r m a r c k, The Origin and the Development of Moral Ideas, London, 1906, I, 56—57; Midsummer customs in Morocco, Folk-Lore, XVI, 1905, 28 сл. 44—45; Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture. . ., Helsingfors, 1913, 93—102.

[48] J. L i p p e r t, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin, 1882, 649.

[49] O. G r a p p e, Griechische Mythologie, II, 892.

имат пред очи общата полза от играта в огъня и от самия огън: погаряне на болестите и докарване берекет. Нестинарският обичай, практикуван в летните месеци, може да бъде поставен — откъм една своя страна — между близките по вътрешен характер към магическо очищение и магическо увеличение на приплод и здраве.

III

Газене жарава у древните народи

Но нестинарският обичай знае не само вечерни огньове и танци около тях, а и скачане в тях при особена тържественост. Това екстатично скачане би могло, наистина, да бъде схванато като един по-нататъшен етап от прескачането през пламъците, толкова повече, че има примери при средлетните огньове (както е случай в Унгария), гдето младите се осмеляват да газят с голи крака в жаравата, докато я изтъпчат — и това ставало за здраве на отделните лица или за щастие на целия народ, събран наоколо. Теоретически възможността за превръщане на единия вид танец, съвсем безопасен и израз на здрава афектация, в другия вид, по-опасен и свидетелство за магическо въодушевление, не е изключена, особено щом имаме пред очи аналогията у първобитни племена, гдето култовият нощен танец в началото на пролетта и на посевите води незабелязано от игра около блесналата жарава към лудо скачане пряко нея в най-силно религиозно-екстатично възбуждение.[50] Но ясно е, че нашите нестинарски игри не образуват брънка от подобна еволюция, щом тяхната предпоставка и последица са редица верски идеи, които не стоят във връзка с еньовденската обредност. Цялото устройство на игрите е такова, че те излизат из тесните рамки на местния народен обичай, за да покажат култови особености, които дирят другаде своите поразителни успоредици, ако не и своя скрит корен. Ние сме принудени, за да разкрием истинската природа на обичая, да се обърнем към явления, гдето специфичното сходство изпъква по-ярко, макар то да не е обусловено всякога от исторически допустими въздействия и да почива неведнаж на общата религиозна еволюция. Както хубаво бележи Узенер, подобни обичаи в европейския фолклор, запазили чудна архаичност, биха останали дотогава неразбрани документи, докато не успеем да ги възвърнем към тяхната първоначална връзка: „някой подобен факт, често от съвсем друг вид и на твърде отдалечено място, ще даде онова, което липсва за възстановяване на връзката"[51]. Методологически важно е, разбира се, да не изтръгваме насила обяснението, а да чакаме търпеливо решението на гатанката чрез всичко родствено и после — да не взимаме никога това родство за доказано тъждество, освен когато самите неща ни ги налагат убедително. Сравнителната митология и сравнителната етнография са страдали твърде много от прибързани заключения въз основа на недостатъчен материал, за да не си позволяваме генетически сближения там, гдето собствено има само психологически прилики при съответните съществени отлики.

---

[50] Срв. W. W u n d t, Völkerpsychologie, Leipzig, 1905, II Bd. I Th. 403.
[51] H. U s e n e r, Ueber vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte, Leipzig, 1902. 33.

Ние имаме аналогични факти в стара Европа и в днешна Азия — у културни народи, — както и сходни практики у някои малокултурни племена по разни части на света, които заслужават също внимание. От многото относни тук успоредици ще изтъкна само онова, което представлява особено голям интерес — поради възможността да ни уясни то религиозно-психологическото потекло или историята на един обред, който не издава вече яки връзки с най-близката си битова обстановка и стои сякаш изолирано в националната среда.

Танецът или газенето в огън, тъй чужди на днешните европейски народи, са били добре известни на класическата старина, както показват някои сигурни свидетелства. Пръв Прелер, а след него и Манхард[52] обърнаха внимание на известия у древните автори за чудни обичаи у съвременниците, способни да осветлят днешните преживелици от подобно естество. Така Плиний (Hist. Nat., VII, 2) казва: „Недалеч от Рим, в областта на фалиските, има малко на брой фамилии, наречени Хирпи. При годишното жертвоприношение в чест на Аполон, в подножието на планината Соракте,[53] те минават през разгоряла жарава, без да се изгорят. Затова по едно решение на сената те са освободени на вечни времена от военна служба и други тегоби." Вергилий в своята Енеида (XI, 784) знае също за това светилище на Аполон, гдето жреците газели ненараними през въглените; а Варо, по свидетелството на Сервий (стар коментатор на Вергилий, срв. Servius ad Verg. Aen XI, 787), твърди, че „Хирпите, когато да газят в огъня, мажели ходилата на нозете си с някаква мас (medicamentum), за да не се изгарят". Страбон (Georg V) повтаря тези съобщения, като ги допълня така: „Под планината Соракте лежи град Ферония, наречен тъй по името на почитаната от населението богиня, в храмовия лес на която се извършва едно чудно тържество. Именно обхванатите от богинята минават боси и невредими по въглища и жар и както поради годишния празник, така и поради реченото зрелище тук се събира много народ." Сервий (ц. с. XI, 785) съобщава и една народна легенда за потекло, според която някога, тъкмо когато принасяли жертва на бога при оная планина, явили се вълци и отвлекли жертвеното месо от олтара; овчарите, които преследвали вълците, минали през някаква пещера с отровни изпарения и се заразили с чума, от която се излекували, след като божественият оракул им поръчал да заживеят като вълци. Оттогава техният род се нарекъл Hirpi Sorani, т. е. вълци на бога в Соракте.

Както обяснява Прелер, в подножието на планината Соракте е имало светилище на бог Soranus, един слънчев бог (тъждествен с гръцкия Аполон), поклонниците на когото са искали да спечелят милостта му за околното население, като са газили жаравата в магическо вдъхновение. Това ходене през огъня с цел да настъпи плодородие Прелер сближава с германски и келтски обичаи, гдето също се касае за очищение, здраве и изобилие по храните, именно с огньовете по Великден и Еньовден (Oster- und Johannis

[52] L. Preller, Römische Mythologie, Berlin, 1881, I, 268 сл.; W. Mannhardt, Wald-Feldkulte, II, 330 сл. Срв. A. Lang, Modern Mythology, 148 сл., J. G. Frazer, Balder the Beautiful II, 14 сл.; и K. de Jong, Das antike Mysterienwesen, Leiden, 1909, 271 сл.

[53] Соракте е днешната Monte di Silvestre.

feuer) в Немско и с огъня в чест на бог Belenus у шотландците, прескачан три пъти с риск за изгаряне. Манхард споделя това гледище, допълняйки обяснението така, че „вълците" (Hirpi) в стария римски обичай са по всичко сродни със съвременните Kornwolf, Graswolf, Loup de champ, Loup vert и т. н. в обичаите по време на жетва и че тези вълци като персонификация на житния дух се прекарват през огъня, resp. изгарят се, с цел да се засили плодородието и възроди изгорелият дух на сеитбите за през следната година. Древният обичай се явява равносилен по значение с днешната слънчева магия през лятото, а играта на жреците в огъня с прекарването на вегетационния демон през жаравата.[54] Така и Фрезър, приемайки, че Аполон Соранус ще е бил слънчев бог, и усвоявайки оня възглед за летния огън като слънчева магия, иде да подкрепи хипотезата за играта на жреците в огъня като магическа церемония, назначена да достави нужната светлина и топлина за земята чрез наподобяване минаването на слънцето през небето.[55]

Трудно е да се каже с чиста съвест нещо категорично относно произхода и значението на този тъмен култ в древна Италия — изтъкнатите гледища са само малко или много правдоподобни конектури, — но ясно и доказано е само това, че газенето на разгорена жар с обредни цели и вярата в ненаранимост на осенените с божия милост, а може би и на попадналите в религиозен екстаз жреци са били добре познати на класическия свят. А това стига, за да се убедим в древното потекло на запазените днес огнени мистерии, целта на които може да се предполага, че е ту мантика, ту очищение за изобилие и здраве.

В Кастабала, Южна Кападокия, е била почитана една азиатска богиня, наричана от гърците Перасия-Артемида. Страбон (Geogr. XIV, 2, 7) свидетелствува, че при смесения тоя семитски-гръцки култ имало ентусиазирани пророци, а храмът на богинята бил обслужван от жрици, които могли да ходят безнаказано в огъня. „В Кастабала, пише той, се намира светилището на Артемида Перасия, гдето, както казват, жриците ходели в разгорели въглени с голи нозе, без да се нараняват." Според Фрезър[56] тук имаме може би нещо подобно на обичая, познат в Картаген и другаде, да се изгаря веднаж в годината in effigie богинята или царят, неин застъпник; при това, вместо да се принася наистина човешка жертва, както изисква старият закон, самият владетел или жрици вместо него влизат в огъня и излизат пак, превръщайки така жертвоприношението в един чисто символически акт. Но възможно е също да нямаме тук никакво смекчение на първоначалния жесток обичай, който в Картаген е имал друго оправдание, и да стоим пред едно огнено изпитание като това на нестинарите, гдето по вярването на народа се касае за доказателство на покровителство от страна на високия дух. Газенето в жарава е било нужно за жриците като средство за повишено самочувствие, из което те ще гадаят, предсказват и изпросват съвет за успех и за друго. Сирийският философ платоник Ямблих, съвременник на Константин Велики, като говори веднаж за анестезията на боговдъхновените, обяснява я с техния свръхземен живот. „Мнозина (екстатици) не се горят в огъня, тъй като огънят не ги лови поради божественото

---

[54] W. Mannhardt, Wald und Feldkulte, II, 325 сл., 333.
[55] J. G. Frazer, Balder the Beautiful, II, 15.
[56] J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, 89,134 сл.

вдъхновение; мнозина от тях, макар и да се изгарят, не чувствуват това, понеже през това време не водят живот телесен. Те се пробождат с шиш и не усещат нищо. Те си нанасят по гърба удари с ножове, нараняват ръцете си с ками и не съзнават какво вършат, понеже постъпките им не са на обикновени хора. Непристъпното става пристъпно за изпълнените от духа и те се хвърлят в огъня, минават през него, прекосват реки, подобно на жрицата в Кастабала. Тези неща доказват, че до влияние на вдъхновението хората са извън себе си, че техните чувства, техните желания, техният живот не са нито на човек, нито на животно и че те водят едно друго, божествено съществуване.[67]

Факти от тоя род ще са били доста обикновени в гръцката религиозно-магическа практика от късно време, ако вярваме напр. на византиеца Михаил Псел, тъй добре осведомен по нея. В съчинението си „Какво мислят византийците за демоните" той разказва как магьосниците, за да привлекат елементарните духове, *„запалват много огньове в един кръг и скачат през пламъците. . . Защото гърците твърдят, че когато въздухът над главите ни потъмнее и се сгъсти, слезлите демонически сили се откриват на призовалия ги, а кръгът пък има способност да докарва побесняване"*.[68] Скачането води към екстаз, из който се гадае и правят разни чудеса; убеждението на медиума и на публиката е, че тук има овладяване от всички духове и дарба за свръхлично битие.

Подновяване на огъня в Китай

По-ясни и значително по-пълни са сведенията ни за екстатичното газене в празничен огън от Източна Азия в наши дни. Те хвърлят известна светлина върху древните церемонии, случайно загатнати от някои писатели, допълнят сякаш представата ни за премълчаните подробности в култа на класическите народи и в същото време отвеждат ни — с целия си строй и всичкия си жив религиозен смисъл — пряко към нашите нестинарски обичаи, замрели вече всред една чужда обстановка.

Според изследванията на познатия синолог Густав Шлегел[59] празникът „подновяване на огъня" е бил познат в Китай още в третото хилядолетие преди н. е. Той ставал тогава на 21 март, на пролетното равноденствие, когато съзвездието Син[60] стане видимо на хоризонта и заедно с това настъпи сезонът на топлина и оживена растителност. С течение на времето съзвездието Син почва да се явява в края на април, затова огньовете се палят едва на лятното слънцестоене, когато Син след залязване на слънцето кулминира на меридиана. Но по-късно китайците се връщат към предишното естествено деление на годината, и кладенето огън се отмества на първоначалната си дата, т. е. на средпролет, 105-ия ден след зимното слънцестоене, който се пада в същност на 5 или 6 април. Новият огън се палел заран с помощта на стъкло или металическо огледало, което събирало слънчевите лъчи и в което се поставял сух мъх, способен да пламне при едно подухване.

[57] Jamblichus, De mysteriis, III, 4.
[58] Срв. K. de Jong, *Das antike Mysterienwesen*, 166, 274.
[59] Gustave Schlegel, Uranographie chinoise, La Haye, 1875, Première Partie, 139 сл.
[60] Това съзвездие Sin отговаря на звездата Antares и на звездите σ и τ от Scorpion.

Празничното палене на нов огън — и то някога в чест на пролетната топлина и на оживената растителност — се е опазило в Китай, макар някъде и отместено посред лято.[81] В южните провинции на тази страна, както и между китайците на о. Ява, то се урежда главно от работниците. В течение на 7 дни преди праздника тези хора се въздържат от жени и в течение на 3 дни те постят. В навечерието на праздника пред храма на „Великия бог, покровител на живота“ се натрупва огромен куп дървени въглища, който понякога има 20 крачки диаметър, и заранта, при изгрев слънце, той бива подпален, като се поддържа постоянно с нови въглища. От храма се изваждат и поставят пред зрителите статуите-идоли. Боси момчета и магьосници, разголени от кръста нагоре, се нареждат от двете страни на огъня. Те почват да пеят заклинания и молитви (ритмиката на които не може да се предаде с европейската нотна система) и да дрънкат с халките си, но гласът им бива скоро заглушен от ужасния шум на тъпани, гонги и пушечна стрелба, който трябва да възбуди религиозния бяс и да придаде смелост на участниците в праздника да нагазят разгорялата жарава. Посред тази страшна врява един жрец таоист, облечен церемониално, обхожда огъня и хвърля вътре някаква смес от сол и ориз, за да закълне пламъците и изпроси обилна година. Двама магьосници със заголена горна част на тялото и разпуснати коси застават един срещу друг от двете страни на огъня, пеят заклинания и махайки със саби във въздуха, бият огъня с рогожени плетеници или с въжа, които представят змии. След някое време те сменяват местата си, като минават боси през жаравата. Те биват последвани от двама други селяни, които повтарят същата церемония, и продължават да прекрачват насам и натам жаравата, докато я малко изравнят.

През това време в храма се натъкмява процесията: около 20 селяни — всички боси и всички постили в храма 7 дни, като се учат там на песни и на ритмичните движения, които ще правят — взимат на рамене една покрита носилка от червено дърво и с позлатени украшения, на която е поставена статуята на бога, пред чийто храм става празнуването. Зад покрива на носилката и изправен на нея, стои един магьосник, който е прекарал през двете мишци на ръцете си по един нож и който държи във всяка ръка по една голяма сабя, с която нанася силни удари по гърба си. Няколко селяни, които вървят след носилката, гледат да отклонят тези удари от гърба с помощта на бамбукови тояги. Цялата процесия тогава с вой и пресипнали викове, се спуща в огъня и при заглушителната музика прекосява жаравата от единия до другия край. После тя се връща пак през жаравата, минава и трети път, сега вече последвана от други селяни, които носят разни черковни прибори, и от много зрители, наелектризирани от това бясно шествие. Между друго двама селяни носят знаменития стол на магьосниците, седалището на който е направено от острието на мечове. На този стол сяда като на кадифена възглавница един магьосник-таоист и острието се забождат така в бутовете му, че тече изобилна кръв. Вярващите мислят, че в делириум магьосникът е безчувствен за болките.

Изгаряне от това ходене в огъня ставало твърде рядко. „Селяните, казва Шлегел, навикнали да ходят всякога боси, имат толкова твърди ходила, че кожата се е превърнала в нещо роговидно; затова могат да ходят

[81] Срв. G. Schlegel, ц. с., 134 сл. и същият, La fête de fouler le feu, célèbre en Chine et par les Chinois à Java, Internationales Archiv fur Ethnographie, Bd. IX, 1896, 193—195.

безнаказано в разгорелите въглища, стига да стъпват право. Но случва се понякога да се олюлеят и жарта да достигне краката отстрани или глезените им и тогава аз виждах как те правеха грозни гримаси и излизаха от огъня за голям смях на зрителите."

Завършена церемонията, процесията тръгва да обикаля селото, при което жреците дават във всяка къща по един жълт лист, изписан с магически формули, който се залепва над входа в къщи. После селяните събират всички угаснали въглени и ги смесват в кърмата на добитъка си, предполагайки, че това ще докара угояването му. Китайското правителство смята участниците в тези годишни обичаи за мошеници, злоупотребили с лековерието на народа, затова на другия ден в съдилището се виждат мнозина от тях легнали по корем и налагани по задницата с тояга. Но това не им пречи да правят догодина същата екзалтирана игра.[62]

Шлегел прилага към описанието си една картина — скица, приготвена от самия него в 1870 г., когато той наблюдавал играта в град Емун.[63] Аз я възпроизвеждам тук като приложение, за да има читателят нагледна представа за екзотичния обичай, тъй близък по общ характер до нашия нестинарски танец в огъня.

Описание на този обичай в Емун дава по собствени наблюдения от 1876 и следните години и J. J. M. de Groot, професор в Берлинския университет.[64] Ето някои интересни данни и от това описание.

В чест на бога *Po-Sing-Tai Te* (т. е. „*Великият бог, покровител на живота*", resp. „на производителността"), под който се мисли слънцето, всяка *година в края на пролетта, когато всичко е цъфнало, се палят огньове*, през които минават хора, за да бъдат очистени чрез пламъците на божеството, *на които жаравата е символ. Огньовете се кладят пред храма на бога*, на 12 число от третия китайски месец. От заранта в храма се събират жреци, магьосници и босоноги момчета. Докато едни от тях са заети да поддържат огъня с дървени въглища, другите поставят в паланкини (столове-носилки) идолите на храма и ги изнасят навън. Между това на площада се е събрал много народ. Ония момчета и магьосници (последните голи от кръста нагоре) се нареждат от двете страни и пеят молитви, дрънчейки с халките си. Но скоро гласът им се загубва в шума на тъпани, свирки и гонги, който трябва да разпали религиозния бяс на тълпата. Жрецът-таоист хвърля сол и ориз в огъня, за да го очисти и отстрани лошите духове.[65] Тогава магьосниците си нанасят удари с ножове по бузите и ръцете, кръв руква по тялото им, косите им се разчорлят и те се хвърлят в огъня. Гонговете усилват

---

[62] Шлегел прибавя: „Този празник на огъня се прави и днес по същия начин от жителите на едно село край границите на България в чест на св. Елена, когато във Финландия, *Швеция и Норвегия жителите се задоволяват да танцуват о к о л о огъня и не го минават* вече. Нека се надяваме, същото ще стане някога и в Китай." — Сведенията тук за българските нестинари са очевидно заети от А. Ланг: а бележката за обичая в Северна Европа почива на една теория за еволюцията на огнените игри, която не може да се поддържа вече, защото по-скоро газенето в огъня е резултат от танца наоколо, нежели обратното.

[63] Градът е едно от големите отворени пристанища на Китай и е разположен на брега срещу о. Тайван.

[64] J. J. d e G r o o t, Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy). Annales de Musée Guimet, Paris, 1886, tome XI, 275 и сл.

[65] Че това се прави за лустрация (очищение), личи от факта, че същото се върши и след погребение, когато хората се връщат в къщи. И тук се хвърлят в огъня същите ингредиенци.

шума си и ето че свещеници и боси момчета нагазват жаравата по примера на магьосниците. В това време един жрец бие с все сила земята около огъня с една рогожа плетеница, произнасяйки магически формули, за да прогони злите духове, които биха причинили обгоряване. Тогава се вземат на рамене носилките с идолите и образувайки едно хоро, магьосниците преминават много пъти огъня. Това се казва táh-hé, „ходене в огъня". Свърши ли се то, зрителите събират пепел от жаравата за огнищата си.

Китайско-български успоредици

Подобен обичай става и в началото на пролетта, на 15-о число от първия китайски месец. Той се нарича tiao-hé-poûn, „скачане през огъня". В навечерието групи хора ходят от къща на къща да искат гориво и всеки дава, каквото има — непотребна покъщнина, стари кошници и друго, което може да гори. Събраното гориво се натрупва на по-широко отворено място, най-често пред храма, за да се запали на другия ден след заник слънце. Хората, що събират, носят едно изображение на тигър, за да плашат лошите духове, които биха се изпречили (тигърът минава за плашило против демони и призраци, затова се носи пред разни обредни процесии или се поставя като статуя пред храма). Вечерта на 15-о число, щом пълната луна излезе на небето, гръмват кимвали и гонгове и се подпалва огънят.

Навалица, глъчка, полуголи и боси хора, викове, танци при блясъка на огъня — фантастичната сцена мъчно може да се опише. Щом горивото се срути и стане жарава, един жрец-таоист с боси крака, понякога гол до пояса, взима образа на тигър и скача така през пламъците. Народът удвоява крясъците, ония, що бият гонгове, започват да удрят като бесни, обща полуда обхваща тълпата; и всеки, който успее да сграбчи някой идол от храма, тича с него през огъня — веднаж, дваж, триж и повече пъти, без да мисли за изгаряне. По-трезвите имат грижа да намокрят лице, ръце, крака, но често те се подхлъзват и падат в огъня, възбуждайки смях наоколо. Огнеиграчите влизат, излизат, после пак влизат и скачат в жаравата, докато почне да им пари и да се опомнят. Това може да трае часове. Най-сетне възбуждението на тълпата се изчерпва заедно с горивото и хората се пръскат.

Свършено това, от всички страни тичат жени да събират с маши и в гърнета пепел. Поставена на огнището, тази пепел прави домашните животни да растат и да се гоят. „Това суеверие, казва Groot, има своята логика. То иде оттам, че огньовете, палени в чест на пролетта, са символ на топлината на слънцето, което прави да живее и да расте всичко. . . Така се обяснява защо огньовете на производителността, чиято сила и естествено действие са най-видими след свършване на зимата, когато всичко оживява и се явяват нови растения и нови животни."

Досежно ония магьосници трябва да забележим, че те се смятат вдъхновени от високите сили и дори положително божествени. Ако те се излагат на мъчения и изпитания, то е, за да покажат могъществото на бога, който е в тях и който ги прави способни да понасят страданията. Те се мушкат по бузи и мишци с ножове, бият се по гърба със саби или с тояги, по които има набити гвоздеи, и си нанасят тежки рани, макар босите момчета да ги предпазват с черни знамена. Повечето от тях са плащани от храмовете — таксата е половин долар за всяка рана от нож, другите рани се плащат съразмерно.

Народът вярва, че богът, що е влязъл в тях, ги изцерява с чудесна бързина. В известни случаи тези магьосници играят роля на ясновидци — особено при болести. И при болните те вършат същото, както и при огньовете — удрят се, мушкат се и мърморят заклинания против болестите. Смятани за въплъщение на боговете, те задоволяват жаждата на тълпата да види с очи високите духове и да поиска съветите им всякога, когато човешката мъдрост се окаже безсилна. Но главната им задача — при огнената и кървава церемония — е да очистят селището и улиците от зловредните демони, тъй страшни в очите на китаеца. Китайците се мислят обсадени от множество невидими духове, враждебно настроени към човека и виновници за всички болести, нещастия и напасти; и тъкмо срещу тях, които не могат да понасят действията на магьосниците, вдъхновени от божеството, са насочени ония публични игри.

Как тези магьосници добиват и практикуват своите чудни способности — чрез предварителен пост, конвулсивни припадъци и прихващания от духове — и как техните посестрими, жените-гледачки, извикват (чрез подобни прихващания, кадене с тамян и пр.) духовете на умрелите, за да узнаят състоянието им и да съобщат нуждите им на техните близки, които се допитват със страхопочитание, за това ще говорим по-нататък във връзка с шаманистическите въззрения и обреди. Тук би трябвало да подчертая голямата общност между китайския пролетен огън и нашия нестинарски обичай, тъй поразителна в цели, изпълнители и начин на празнуване. Еднакво са тук и там — в принципа си, не в локалната си багра: 1) скачането в жарава пред храма; 2) вярата, че богът (светецът), чиято икона (статуя) се държи в ръце, вдъхновява и покровителствува играча; 3) увеждането на масовата хипноза и на личния екстаз чрез песни, музика и т. н.; 4) подготовката чрез пост; 5) ролята на мъже и на жени, вторите, главно гледачки, които извикват духовете на умрелите; 6) магическите лекувания; 7) самоизтезанията чрез нанасяне побой; 8) вярата, че огънят чисти от болести и докарва благодат по стоката, и др. Всички тези сходства, при такава дистанция на страните, културите и расите, не доказват сами нищо в полза на общо огнище и заемане, но все пак бият странно в очи като документ на значителна религиозно-магическа успоредица. Китайският обичай, засвидетелствуван от дълбока старина, е здраво сраснат с живата вяра и традиционната митология, издавайки нещо почвено, автохтонно, докато българските нестинари са рядка преживелица, изгубила връзките си със своя корен и останала чужда за множеството в тоя край. Ако е необходимо да ги довеждаме все пак в някаква взаимна зависимост, бихме указали, първо, на вероятността, че нашите нестинари са пренесени в Тракия от Изток, нейде от Мала Азия, и, второ, на несъмнения континюитет между шаманистическата обредност в Средна Азия и китайската популярна религия. Вземем ли още пред вид допусканата от някои учени миграция на китайската народност от запад към изток,[66] няма нищо прекалено в опитите, които

[66] Richthofen бе дошъл до заключение още в 1871 г. (срв. China I, 424 сл.), че китайската култура в своите наченки възлиза към контакта с арийците в Централна Азия. — Villenoisy мисли в по-ново време: „Leur berceau (на китайците) aurait donc pu être près de la Caspienne sur les derniers contreforts de la chaîne qui sépare la Perse du Turkestan, au point peut-être ou nos plus lointains ancêtres se sont séparés en rayonnant vers l'Europe, l'Iran, l'Afganistan et l'Inde". . . F. de Villenoisy, Ethnographie de la Chine septentrionale et son influence sur l'Europe, Mélanges Ch. de Harlez, Leyde, 1896, p. 358.

биха сближили и каузално-генетически двата тъй отдалечени обреда. Неправдоподобното при чисто външна съпоставка добива вид на историческо обяснение при по-грижлива анкета върху потеклото. Не се ли поддържа напр. днес от най-сериозни археолози (З. Такач) теорията, че загадъчните знаци на камъни и керамика от старата българска столица Плиска (Абоба) намират своя най-близък паралел в китайските орнаменти и писмена, при което посредници тук са могли да бъдат хуните, оставили в Перм, Унгария, и другаде еднакви художествени документи с мотиви, заети от Далечния Изток, гдето е тяхната родина? Но ние не настояваме ни най-малко на такава една хипотеза при нестинарите и китайските огнени игри, убедени, че само яко скопчената верига на фактите, на сигурните показатели за влияния и заемки би могла да направи правдоподобна всяка мисъл за някаква по-тясна зависимост между етнически и хронологически тъй различни явления, които издават такова родство по същество. Засега достатъчно е обяснението в духа на антроположко-психологическата школа за спонтанно съвпадение.

Като сме при Китай, нека споменем още огнеиграното на будийските жреци при нощния празник Ta-tsyau,[67] описан от мисионера Циглер. На определено място се натрупват 700 или 2000—3000 къса дървени въглища и се разгарят в равен слой. Един будийски жрец — изпитан вече в изкуството си, а не всеки — взима между зъби един нажежен тиган, в едната ръка нож, а в другата нагорещен камък и тръгва през жаравата, последван от мъже и деца, без да се изгаря някой. Само веднаж жрецът залетял и паднал и тогава се изгорил, понеже не можал да стане тутакси на крака. За хитрина в случая, според както свидетелствуват мнозина покръстени будисти, и дума не могло да става.

Подобно ходене в огъня — за очистване на всяко зло и предпазване от напасти — става и в Япония като религиозен акт, и то в двора на някой храм. Имаме описание от 1903 г. за такъв обред в Токио, при което най-напред в огъня минали облечените в бели дрехи жреци, после народът (някои жени с деца в ръце). Въпреки голямата горещина никой нямал рани. Опитал се да мине и американският писател Percival Lowell, но се изгорил

Без да възлизаме толкова далеч в една несигурна история на преселенията (Villenoisy допуска дори, стр. 359, като не се бои от парадоксалност, че може би арийци са основатели на китайската култура!), вярно е, че обреди и религиозни идеи, особено в Азия, мигрират лесно и че както Индия дава будизма си на Китай, така, обратно, Китай е могъл да даде нещо от своите мистически церемонии на татари и други племена, ако не ги е получил като тях от персите.

Ако е вярно, че Мани, основателят на манихейството, ходи в Индия и донася оттам някои будийски идеи — вж. по-нататък — и ако е несъмнено, че манихейството, основано в пределите на Вавилония, прониква далеко на изток, в Китай, и далеко на запад, до Гибралтар, не е никак удивителна и една миграция на маздеистически или сродни обредни изпитания в същите посоки, така че китайски и нестинарски огнени игри да дължат сходството си на един общ извор, отгдето черпят и шаманите в Централна Азия. Върху възможността за подобни географски пренасяния ни учат напр. якутите. Те отнасят своите институции, обичаи и вярвания от старо време — и особено шаманистическите си възрения, за които говоря по-нататък — далеко на север, когато напускат Централна Азия в началото на християнската ера. Срв. W. Sieroszewski, Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, Revue de l'Hist. des Religions, t. XLVI, 1902, 204.

[67] G. Ziegler, Zauberei und Wahrsagekunst in China, Evang. Miss.-Mag. N. F. XLII, 1898, 17 сл. цит. у K. de Jong, Das antike Mysterienwesen, 286.

толкова сериозно, щото трябвало да лежи три седмици в легло. Наопаки, един шотландски инженер минал без всяка повреда.

И досега такова ходене в разгоряла жарава, потапяне ръка във вряла вода и качване по стълба с остри саби се практикува в Япония — не като ордалия, а за да се повдигне благоговението и подтикне набожността на невежите зрители.[68]

Огнени игри в Индия

Все към този нестинарски кръг на Далечния Изток спадат и някои индийски обичаи от ново време. Практиката за кладене огньове и за танци около тях ни е засвидетелствувана собствено още в древно време. В деня Махаврата („Голямо обещание"), който се пада посред лято и който в някои текстове се смята за начало на годината, жени със съдове вода са обхождали три пъти наляво и надясно накладения огън и са изливали в него водата, изгасяли го. Според друго свидетелство огънят се е обхождал от осем моми-робини с водни съдове на глава: те заобикаляли, танцувайки, като тропвали с дясна нога и като пеели радостно един обреден текст, в който се говори за размножаване на говедата. Индологът Хилебранд е наклонен да сближава този древен обичай със сродните европейски обичаи на 24 юни и да го възвежда, като празник на слънцето (или гърма?) към праарийско време, когато по такъв начин се е изпросвало плодородие.[69] Но и у неарийци подобни обичаи са добре познати, посред лято или на друга някоя дата. При това играта около огъня се превръща често в минаване през огъня, както е у днешните индийци. В деня на летния слънчев поврат те кладят огън за газене, като се подготвят предварително дълго чрез пост, въздържане от жени и спане в течение на 17 дни на гола земя. Дошъл денят на празника, огънят се запаля и свещениците, носейки идолите и последвани от много народ, обикалят тържествено около него, рецитирайки молитви. Тогава т. нар. т а п а с в и се хвърлят в огъня: колкото те са по-благочестиви, толкова по-бавно газят жаравата. Някои от тях носят на ръце или на гръб децата си през пламъците. Завършено това очищение, зрителите вдигат пепелта от огъня, както и цветята, с които са били окичени светците при газенето в огъня, за да ги запазят в къщи, понеже те отстранявали всички злини и вредни влияния.[70]

---

[68] J. G. F r a z e r, Balder the Beautiful, II, 9—10.

[69] A. H i l l e b r a n d t, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien, 334, 339. Срв. L. v. S c h r ö d e r, Arische Religion, II, 244.

[70] C l a v e l, Histoire des Religions, livre I, ch. II; Нека прибавим тук и случаят, който преди 10 г. беше отбелязан в европейския печат. „Една странна и покъртителна церемония е била изпълнена неотдавна в околността на Мадрас от една секта С о й в р а с т а с в присъствието на хиляди индийци и англичани чиновници. Това е било едно религиозно тържество, наречено „шествието през огъня". . . В деня на церемонията 40 сойврастаси, които в п р о д ъ л ж е н и е н а ц я л м е с е ц с а с е п р и г о т о в л я в а л и ч р е з п о с т и м о л и т в а з а т о в а и з п и т а н и е, влизат в един трап, който бил напълнен с каменни въглища, които при изгрев слънце, в деня на церемонията, са били запалени. Към обяд огънят бил толкова силен, че желязната мрежа, която заграждала трапа, за да попречи на други фанатици да не се хвърлят в огъня, била станала бяла. В тая минута 40-те сойврастаси тръгнали към нажежения трап полека, с тържествени стъпки, облечени с дълги ризи, пеейки един религиозен химн, чийто рефрен завършвал с думите „Говинда, Говинда!" Три пъти минавали те спокойно върху горещия трап, без да са претърпели от това някакви видими наранявания. След това те се залавят на хоро около едно грамадно хвърчило от книга, което издига към синьото небе един лик на божеството. Според вярването на индийците

От много места на днешна Индия ние имаме съобщения за разни игри и танци около огъня или в огъня, правени напролет, по време на жетва или при друг някой случай, и то главно с цел да се отстранят опасни болести и зарази от хората.[71]

У племето Досадх в Бенгалия жреците ходят нощем в определени дни през годината из един окоп със запалени дървени въглища, вярвайки, че са вдъхновени от племенния бог Раху, който се въплъщава за известно време в тях. Те пеят химни и раздават цветя, които лекуват неизцерими болести и правят безплодните жени да забременеят. Пътешественикът Sonnerat ни описва подробно в края на XVIII век картината на подобно газене в огъня, правено на празника в чест на богиня Драупади.[72]

Но повечето такива сведения се отнасят до неарийските първобитни племена в тая страна, дравидите. Един мисионер разказва за тях, че по време на жетва брахманите на т. нар. Бадагас (племенно име), 3, 5 или 7 души на брой, скачат всеки две години боси, — но само няколко секунди — по нагорещени въглища, уверявайки, че „богът, комуто служат, смекчава жегата и прави огъня невредим". След това скачане, на другия ден, се оре и сее за първи път през есенния сезон. У тамулите във френска Индия пък се прави празникът Nezupyson tirunâl, на който се подпалва голяма клада: около нея се танцува, после тя се гази от възрастните, които носят децата си на ръце. Въглени и пепел се прибират накрай със страхопочитание от тълпата. В много места на провинцията Мадрас такива огньове се кладат във време на епидемия или на бедствия, или пък периодически в чест на някое божество.[73] Гдето обредът е периодически, той става обикновено през март или юни, месеците на пролетното равноденствие и на лятното слънцестоене. Един трап, около 20 ярда дълъг и 15 см дълбок, се напълва с малки пръчки и клончета, които се подпалват. Като стане жарава, 5 или 6 поклонници ходят, скачат или тичат боси в нея. В Акка, Южна Индия, в такъв огън трябва да ходи по една жена от всяка къща — след като е минал жрецът. Ходенето е безопасно и, както бележи един европейски наблюдател, най-много някое младо момиче, чиито пети са по-чувствителни, може да намери на утрото някоя пришка. В околността на Делхи арабският пътешественик Ибн Батута (XIV в.) видял неколцина факири, които танцували и се валяли в огън от дървени въглища.

Извън културния кръг на източноазиатските народи обредното газене в огън е добре познато на островитяните във Великия океан, напр. на жителите във Фиджи, които расово стоят между меланезийците и полинезийците.[74] Тук веднаж в годината се пекат на разгорещени камъни коре-

---

тия 40 души сойврастаси ставали с в е т и и за цялото си съществуване. В акта, съставен по случая, изрично се казва, че английските официални власти са били очевидци на тая удивителна церемония." — Дневник, 11 юни 1913.

[71] J. G. F r a z e r, Balder the Beautiful, II, 1 сл.; A. L a n g, Modern Mythology, 170.

[72] P. S o n n e r a t, Voyage aux Indes, Paris, 1782, I, 147. Срв. L. v. S c h r ö d e r, Arische Religion, II, 224, заб., и J. G. F r a z e r, ц. с., II, 7.

[73] J. G. F r a z e r, ц. с., 5 сл. — У племето Sumo на Хондурас всеки мъж е длъжен преди оженване и преди coitus да танцува по разгорели въглища и да издържа удари по плещите. Магическото значение на обреда е явно. Срв. K. T h. P r e u s s, Globus, 1895, 415.

[74] Срв. описанията на D r T. M. H o c k e n и B. T h o m s o n у A. L a n g, Modern Mythology, 154 сл. Magic and Religion, 278 сл., K. d e J o n g, Das antike Mysterienwesen, 287 сл.

ните на едно растение, които съдържат захар, и по тоя случай членовете на избрания род (клан) Tui Nkualita или Na Ivalankata „скачат в огъня", както гласи местният израз. Разгорещените камъни, по които се ходи в течение на половин минута, показват температура 282° Фаренхайт (значи, много по-високо от точката на кипенето, 212°). Въпреки това — никакви обгаряния, макар петите на тези хора да не били ни най-малко твърди, както мислели скептиците, а по-скоро меки и чувствителни. След грижливо преглеждане на покровителствуваните от боговете членове на оня род, еднакво преди и подир огнената игра,[75] учените европейци могли със спокойна съвест да повторят думите на Библията в познатата история за младежите в огнената пещ (Данаил III, 27): „Мирис на изгорено нямаше у тях". Местните хора казват: „Те могат да правят това, ние не можем." Процесията на 15-те минувачи, окичени с венци, се управлявала от високо интелигентния Йонатан, който също газел огъня. На въпроса, как е в състояние да прави това, Йонатан отговарял: „Аз мога това, но не знам как става то", и уверявал, че в момента не изпитва ни жега, ни друго някое чувство. Другарите му стъпяли на всеки камък и викали: В у т у, В у т у! — На о. Таити се върши същата церемония[76] и продукциите на жреца Папа-Ита, който, окичен с цветя, ходи по нагорещените камъни, извикват истински ентусиазъм у зрителите. Жрецът уверявал, че ходи безнаказано благодарение на магическите си формули и на помощта на островната богиня — и всеки, който следвал съветите му, могъл също да ходи като него.

IV

Екстатични танци у Езиди и Дервиши

По-важни от тези далечни аналогии са за нас някои огнени изпитания в Западна Азия, културно-исторически и географски по-близки до областта на нестинарството. Като оставим за момент настрана шаманските чудеса и лекувания, гдето психическите предпоставки и обредните наредби издават толкова сходство с нестинарския институт, особен интерес представят някои факти от Мала Азия и Персия.

Отчасти в Персия, отчасти в Месопотамия (около гр. Мосул) и в Горна Армения, по главно между кюрдите, живее едно племе с неизвестно потекло, наречено Езиди. В 1840 г. тези езиди са броели около 200 000 души, ден днешен числото им е намаляло значително.[77] Турците ги наричат „нусейри" („неверници") и „къзълбаши" („червеноглави" — сектанти на Али, които носили червени чалми), някои ги смятат преселени от гр. Езд, Персия; сами те не знаят отде идат. Религията им представлява странна смес от християнски, мохамедански и друговерски традиции и в центъра ѝ стои култът на злото начало в света, на дявола (чието име, Шейтан, те никога не поменават), поради което тя се родее и с маздеизма. Те признават Исус и Мохамед като пророци, също тъй архангелите Гавриил, Михаил и т. н., почитат много огъня, очиствайки ръцете си чрез протягане в пламъка му, и се кланят

[75] Преди играта нозете не се мажели с никакви предпазителни вещества.
[76] S. P. Langley, The Fire Walk Ceremony in Taiti, Folk-Lore, XII, 1901, 446 сл.
[77] J. Menant, Les Yézidiz, Paris, 1892, 47; V. Cuinet, La Turquie d'Asie, Paris, 1892, II, 772 сл.

на демона, символизиран в образа на петел, т. нар. Мелек-тауз. Свещеническата им йерархия се състои от т. нар. п и р, старейшини-светци, надарени със свръхестествени сили и способни да лекуват от лудост; ш е и к, които рецитират химни и палят свещения огън; к а в а л, които знаят да свирят, да бият тъпани и да танцуват; и ф а к и р и, които обслужват светилището. На годишния празник на езидите, който става при гроба на Шеик-Ади, се събират много поклонници и при тоя панаир се чуват свирни, гърмежи, песни, викове през нощта; жреците пък устройват тържествено шествие с химни и при свещения си танец достигат до такава екзалтация, че падат по земята от изнемога.[78]

Тези жреци правят при други случаи нещо необикновено. „Благодарение на покровителството на духа", пише един пътешественик[79], „езидът може да ходи безнаказано по разгорени въглища, без да чувствува близванията на пламъците". Как става това, показва следният случай в град Синджар, западно от Мосул, при което опитът свършил нещастно за бедния поклонник на демона-петел. „Когато жрецът", пише същият пътешественик, „стъпи с десния си крак на въглените, лицето му се сви и направи гримаса на неизразима болка. . . Той стъпи след това с левия крак. Гледката беше жестока. В продължение на три ужасно дълги минути най-малко той стоя там вцепенен, като в каталепсия, и през това време неговият помощник му крещеше неразбрани за мен думи, чрез които, както ми се обясни после, трябвало да се извика пред очите му видението на демона, който му се усмихва и танцува пред него. Дали в свръхчовешки екстаз или в адско страдание той стоеше неподвижен? Внезапно аз видях как този човек се залюля и с вой се сгромоляса като предмет на земята: страшно изгорените му крака не можаха да го държат повече. Набързо той биде отнесен, за да не видя мъките му. Неартикулираните му викове се отдалечиха и заглъхнаха. . . Всички зрители бяха убедени, че ако чудото не е успяло, някой лош дух е разсърдил демона. Това не можеше да бъде друг освен чужденеца с лошия поглед."

Нещо подобно на тези церемонии се наблюдава и между дервишите от разни ордени в Мала Азия и Персия, у които маздеизъм и мохамеданският аскез се кръстосват странно с шаманистически вярвания, пренесени от турци и други племена из Средна Азия. Най-често тия дервиши са привърженици на суфизма — едно течение в Исляма, което бленува за мистическо сливане на човека с бога. Особено в тайните ордени Бекташи и Рифаи се практикуват танци и религиозна оргиастика, които живо напомнят екстаза на Дионисовите почитатели във Фригия, както и странните прихващания на нашите нестинари. Събрани на определено място, в някоя сграда, градина или на полето, дервишите се нареждат в кръг около своя шейх (който трябва да бъде олицетворение на духовните добродетели) и пазят известно време тържествена тишина. С приведена на гърди глава и затворени очи те отклоняват вниманието си от всичко земно. Шейхът почва да чете стихове или притчи в повишен тон и слушателите биват обхванати от дълбоко поетическо-религиозно вълнение. Възбуждението намира израз в стонове или в провиквания: А л а х! А л а х! Я х у! Я х а к Х у! Х у! И понеже е общо убеж-

[78] J. M e n a n t, Les Yézidiz, 133 сл. 145 сл.
[79] E l m a n s o u r, Au pays des Ysidies, Illustration, 16 févr. 1907, 11.

дението, че след тая рецитация ще настъпи неминуемо екзалтация, ето че след един час насядалите почват да се въртят насам и нататък и все по-бързо, ръцете се вдигат и слагат по очи, по колена, по гърди, кръвта се качва в лицето, очните ябълки се въртят диво, главата се държи вече гордо и се движи с бързина, която замайва зрителя. Това е първият стадий. При втория дервишите скачат ненадейно от местата си, обхванати сякаш от вихрушка, и започват предвидения в ордена им свещен танец в сключен кръг. Трети стадий образува изпадането в бяс: смъртно-бледни, окъпани в пот, с прострени ръце и полузатворени очи, дервишите хвърлят изстъпленишки дрехите от себе си, въртейки се почти безсъзнателно във всички посоки. Картината на побеснелите, буйно движещите се и задавени от хълцания и плач фанатици не се поддава на описание. Често тук идва на помощ музиката, понеже се свири на флейти или се бият тъпани. Достигнало се е до оня „халет" (буквално: състояние), до онова блажено самочувствие, в което унесеният, проникнат от божеството, се вярва способен за свръхчовешки подвизи. През време на този халет едни дервиши блъскат главата си до разкървавяване или си нанасят с разгорещени до червено шишове и с ками дълбоки рани; други захапват нагорещени железа или живи въглени и ги държат в уста, докато ги изстудят, трети разкъсват и гълтат отровни змии; четвърти газят с крака в жарава, за да покажат на каква безчувственост са способни, когато ги покровителствува светецът им, и т. н. Тия дервиши са убедени, че могат да тълкуват сънища, да церят болки чрез просто досягане или дъхане, да правят всевъзможни чудеса; и често, кога са в халет, при тях идват болни и недъгави, простодушни жени и деца, за да потъркат с дрехата на бесноватия ръце, очи и т. н. и да получат изцеление.[80] Такива примери за екстатично тъпкане в жарава или гълтане на въглени срещаме и у някои арабски племена на Мароко и Алжир.[81]

За жалост, тъкмо върху онази практика на дервишите, която би ги сближила най-много с нашите нестинари, върху газенето през огън в лунатическо състояние, ние нямаме по-подробни вести.[82] Не знаем също как

---

[80] Срв. J. P. B r o w n, The Derwishes, London, 1868, 129 сл., 222 сл.; V a m b e r y, Sittenbilder aus dem Morgenlande, Berlin, 1876, 183 сл.; J. G. F r a z e r, Adonis, Attis, Osiris, London, 1907, 137. За танци и въртения у сектите Рифаи и Бекташи срв. анонимната книга Народы Турции, дочери и жены консула. Перев с англ., СПбг, 1879, т. II, 163 сл. Примери също у D. B. *M a c d o n a l d*, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago, 1909. В писмо от Кайро, 3 февруари 1850 г., Флобер описва изпитанията на дервишите в Египет: как те се мушкат с железни шишове, как се въртят с викове „Аллах" и падат в конвулсии, как шейхът им гази с кон по налягали трупове на благочестивите, които искат да изкупят греховете си (грешни са ония, на които конските копита нанасят някоя повреда). „Тълпата крещеше от ентусиазъм; и към всичко това една дива музика, способна да подлуди." G. F l a u b e r t, Correspondance, I, 260 сл.

[81] Срв. K. d e J o n g, Das antike Mysterienwesen, 278.

[82] За да попълня сведенията си за дервишите, аз се отнесох до известния арменски революционер, живял и в Персия, поручик Т. Панов. Той беше тъй любезен да ми съобщи през 1917 г. следните подробности.

В Техеран, Казвин, Кум, Испахан и други места има дервиши от разни секти, които с остро наточени ханджари се въртят толкова бързо, щото човек не може да определи дали те стоят на един или на два крака. Въртят се в течение на един до два часа, без да прекрачат един диаметър от максимум половин метър, и си нанасят удари по цялото тяло, като се бодат даже и в очите. Дали наистина се удрят и нараняват, или това е оптическа измама от бързината, не може да се реши положително. Винаги след подобни сеанси по лицето се виждат тъмни петна. Интелигентни перси обяснявали на Панов, че дервишите мажели ко-

са застъпени дервишките обреди и представи по разни места на Западна Азия и какво в тях е исконно персийско, туранско, семитско и т. н. С оглед към свидетелството на Ямблиха от III век, което приведох по-горе, можем положително да кажем, че мистически въззрения от тоя род не изчезват безследно, че те се предават с чудна упоритост през много поколения в земите, гдето са били някога познати. Ако жреците в Кастабала (Кападония) се мушат с шишове, удрят се с ножове и газят през огън в безчувствено състо-

---

жата си с известен състав, донесен от Индия, от който кожата ставала непрободаема. Това бил най-фокусническият тип дервиши.

Втора категория дервиши образуват уличните поети. Те, обикновено следобед, събират около себе си тълпа мъже, жени и деца и почват да разказват за мъченията на пророците Хюсеин и Хасан и за смъртта на Али, зет на Мохамед, почитан от шиитите. Очите им блестят дотолкова своеобразно, щото е „жутко" (страшно) да се гледа право в лицето им. На устата се появява често пъти пяна. Дервишът отваря уста, надъхва много въздух и говори високо, докато издъхне всичко; това напомня стоновете на силно ридаещи жени. Говорейки на един дъх, той бързо се разхожда по права линия насам и нататък. В ръка носи една секира или тояга и с нея прави „буквално мълниеносни" движения: ту напада, ту се отбранява, изобразявайки драматически това, което разказва. До такава степен завладява той вниманието на тълпата, щото тя цялата плаче, всички се бият по главите и викат с глас: „Я а Хасан, яа Хюсеин, ваа Али!" („О Хасан, о Хюсеин, о наш Али!"). Достига се дотам, щото някои изпадат в истерия и почват да се търкалят и да викат болезнено. Търколения никой не пипа, отварят му свободно място и го оставят на самия него.

Дори и Панов, запознат с психологията на тълпите и с тоя род психози, без да разбирал отначало речта на дервиша, усещал потреба да плаче. После, когато научил персийски, той не могъл да не се поддаде на влиянието на дервишите-разказвачи. Те описвали толкова красиво и релефно, с такъв картинен език, щото безусловно човек трябвало да попадне под властта на словото им. Тези дервиши се учели в дервишките манастири около Йезд и в Неджеф (Арабия), гдето е главното светилище на шиитите и седалище на върховния им синод (А г а ю н). Около 80 процента от тях са взети от малки, не биват кастрирани, но чрез известни мерки ги правят неспособни за полови отправи. Всеки един от тях, преди да излезе пред публиката,взема известни хапчета, донесени от Неджеф и приготвени в Индия. Освен това, пак преди излизане, всеки пуши опиум. Очите им, които блестят фосфорически (или като на жени, които ядат беладона), след сеанса съвършено са изгаснали, нямат почти никакъв израз.

Тия дервиши рядко живеят дълго. Между тях едва се среща някой по-стар от 35 години, макар на вид да сочат 50-годишни. Те са много сухи, почти кожа и кокал, лицето им е жълто и ръцете им треперят своеобразно. По-голямата част от тях страдат от гръдна болест: начинът на дишане при говоренето влияе силно върху дробовете им. Ядат обикновено твърде малко и в старо време не са пиели никакви спиртни питиета; ала сега вече почват по малко да попийват. Те са организирани и където и да отидат, организацията им оказва материална и морална помощ.

Има и трета категория дервиши: такива, които през време на пролетните празници (М у х а р е м) по случай смъртта на Хасан и Хюсеин представят пред публиката мистерията за убийството им от арабския цар Йезд. Тези празници траят седем деня, а тогава се представя във всички перипетии убийството, като на публиката се налагат своеобразни изтезания. Нареждат се хора в две колони, голи до кръста, и двама дервиши удрят с една желязна верига ту едната, ту другата страна. Или вземат ханджар и бият хората с тъпата част по главата, догде стане безчувствена. Щом посинее мястото, започват да удрят с острата част и кръвта потича. Жените в баните пък пробождат гърдите си и под кожата прокарват куфари. Едната и другата операция свършват често със смърт, но подобна смърт се смята най-почетна на света: раят е обезпечен за мъченика.

Този обред е силно развит и между татарите на Азърбейджан и в Кавказ, които са също шиити. — През останалата част на годината дервишите прекарват при м у щ е и д и т е (духовни лица във всеки град), които си служат с тях за проповеди всред тълпата.

Има и дервиши гледачи, които познават по книги и по ръце (хироманти) или са просто шарлатани; както и друг един вид, които са въплътен морал и въздържание, не пият нищо освен мляко, ядат като вегетарианци, не признават официалното мохамеданство и следват само чистата етика, подобно на йогите в Индия, от които навярно се и развиват на персийска почва. Те имат грамадно обаяние и нещо загадъчно пред публиката. Като силни хипнотизатори, те лекуват болни от истерия, и то съвсем безвъзмездно.

яние, днешните дервиши по тия места вършат същото — макар и в името на друг божествен покровител.[83] Религиозно-психологическите и културно-социалните предпоставки са същите и сходството през вековете в няколко тъй различни племенни среди говори само за големия консерватизъм на духовете. Християни и мохамедани, перси и турци, езиди и араби, всички верски и национални елементи се досягат днес върху почвата на един мироглед, изработен под влияние на развити религии и на първобитен шаманизъм. Това изравняване датира от доста време и неговите начала възлизат още към времето, когато падането на персийската монархия (IV в. преди н. е.) отстранява толкова политически, расови и религиозни граници.[84] И по-късно контактът, завоеванията и миграциите водят към неочаквани комбинации на теология от Изток, суеверие от Север, философия от Запад (Гърция) и култове от разни места, за да се получат своеобразни нови системи, редица синкретични образувания, гдето по-често се касае за разлагане и забъркване, отколкото за творчество и опростяване. Дервиши и нестинари спадат в тази ивица на образувания — и само липсата на някои документи от историята им не ни позволява да ги отъждествяваме напълно сигурно с техните прототипове.

Култ на Митра, маздеизъм и манихейство

Една изходна точка може да бъде тук и култът на Митра. Възникнал в Персия, и то като наследство от индо-иранската митология и специално от религията на Заратустра, гдето богът се вестява защитник на доброто начало, този култ се шири бързо на Запад, в иранската диаспора па малоазийските провинции, по стъпките на династии и аристократи, заели ръководно място в управлението.[85] В Понт и Армения персите стават същински господари след Александър Велики и маздеизмът на тия ревниви за своята вяра колонисти, които продължават политическите и религиозни традиции на Ахаменидите, се предава на много малоазийски племена. Макар и елинизиран отчасти, митраизмът запазва основните си черти от иранската родина и особено своя мистически пиетизъм, своя страх от грехопадение и опетня-

---

[83] С оглед към ония влияния, които сближават дервишко-мюсюлманската с европейско-езическата мистика, интересно е да посоча следното. От всички семитски богове пръв прониква на Запад, в Гърция и Рим, сирийската богиня Атаргатис, наричана просто „сирийската богиня“ (Συρία θεά, dea Syria). Апулей и Лукиан ни описват нейните скитнишки жреци и покрай всичко екзотично в облекло, култ и нрави ни предават техните екстатични представления. Под звуците на флейти жреците се въртят и правят конвулсивни движения, издават странни викове и дошли до самозабрава, нанасят си силни удари и се нараняват с мечове, така че кръвта им тече обилно пред удивените зрители. Сирийски роби и търговци, верни на расовата си набожност, популяризират този култ със своеобразната му източна обредност, по целия гръко-римски свят, гдето те играят голяма роля в икономическия живот още от II век преди н. е. Интересен е между друго случаят с оня сицилийски сириец-роб, поклонник на Атаргатис, който в 134 г. преди н. е., преструвайки се обхванат от свещен бяс, подбужда другарите си за въстание, като им говори, че бил получил заповед за това от небето. Случаят напомня ролята на бесноватите в търновския заговор на Асен. — Срв. Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Uebers. v. G. Gehrich, Leipzig, 1914, 120 и сл.

[84]. F. Cumont, Les mystères de Mythra, Bruxelles, 1913, 16 сл.

[85] Срв. F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mythra, Bruxelles I, 1899, 233 сл. Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 156 сл.; V. Henry, Le Parcisme, Paris, 1905, 249 сл.

ване, своите очистителни обреди и поддържането на неугасимия огън. Той прави понякъде концесии па други религиозни идеи, така че в Армения напр. ние го виждаме комбиниран с местни национални вярвания и с един семитски елемент, но все пак като в центъра на тая синкретична теология се поставя бог Митра. И ако по-късно митраизмът бива победен от християнството и изгонен от Рим, не трябва да се забравя, че неговият дух запазва още властта си над културния свят, понеже дошлото на негова смяна манихейство остава вярно на много от Заратустровите завети."[86]

Манихейството със своя последователен дуализъм, строгия си аскетизъм и вавилонско-митологическите си идеи представлява опит за помирение на маздеизма с гностицизма; голямата му близост както до митраизма, така и до християнството обуславя в значителна мяра успеха му след замирането на първия и едновременно със завоеванията на второто. Макар Мани, основателят на сектата, да бива жив одран в 275 г., апостолите му разпространяват неговата доктрина в провинциите на Азия, Африка и Европа, както и в Иран, Туркестан, Монголия и Китай, гдето тя оцелява, отчасти с писмеността си, дори до XIII в. Мани се представя като продължител на Исус, но неговото християнство спасява значителен дял от индо-иранската мистика, било във формата на индобудийски представи, било като теология и култови наредби на митраизма.[87] С оглед към нашите нестинари не е без значение фактът за преминаване на манихейството на Балкански п-в, както и обстоятелството, че на няколко пъти византийските императори са преселвали малоазийски, сирийски и арменски колонисти в Тракия. От надписите се вижда, че във времето на имп. Юлиан и Константин, когато манихейството се толерира, манихейци идват от Азия дори в Далмация."[88] В паметник от XI век се говори за пренасяне на манихейската ерес в България чрез някой си манихеец Сантаварин."[89] Павликянството — по същество отрасъл на манихейството, подобно на богомилството — почва да прониква в българските предели около VIII век при царуването на

---

[86] F. Cumont, Textes et monuments, 349.

[87] Срв. V. Henry, Le Parcisme, 267 сл. — Дуалистическата манихейска ерес обгръща твърде разнородни елементи. Мани, родом персиец, но добре запознат с всички съвременни религиозни течения и споходил дори Индия, се препоръчва за пратеник на Бога, дошъл да довърши откровенията, дадени по-рано на Индия от Буда, па Иран от Заратустра и на Запад от Исус. И неговата песимистическа теология показва наистина несъмнени сходства с будизма, както в други точки учението му стои в зависимост от принципите на маздеизма и на гностицизма. Именно поради този характер, обединил всички живи традиции на религиозната мисъл на Изток, манихейството смогва да се наложи и да се шири в Мала Азия, на Балканите и в Европа, и макар адептите му да се вестяват под разни имена (павликяни, богомили, катари и албигойци), те пазят по същество догмите и организацията му. Особено интересни са, от гледище на международните религиозни влияния, връзките между Вавилония и Индия, твърде оживени още в IV век по времето на Мани. Известни сходства на християнското монашество с индийското указват на посредническата роля, която играе манихейството със своите заемки от будизма. Срв. по тези въпроси изследванията на Prosper Alfario, Les Ecritures manichéennes, Paris, 1918; L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin I. Du Manichéisme au Néoplatonisme, Paris, 1918. Преглед на проблемите относно догматика и потекло на манихейството у F. Cumont, A propos des écritures manichéennes, Revue de l'Histoire de Religions, t. L, XXXI, 1920, N 1 37 сл.

[88] Fr. Cumont, Recherches sur le manichéisme. III, Bruxelles, 1912, 176.

[89] Йордан Иванов, Произход на павликяните спор. два бълг. ръкописа, Сп. БАН, XXIV, 1922, 30.

византийския имп. Константин Копроним, който след голямата чума в 747 г. почнал да настанява в Тракия арменски и сирийски павликяни. Тези сирийци и арменци, с войнствен дух и фанатични в религията си, намират толкова много прозелити в новата земя, щото през IX и X век павликянството застрашава сериозно черквата в България,[90] както се вижда и от разобличенията на презвитер Козма против богомилите.[91] Още преди това княз Борис се оплаква на папа Николай I, че от разни страни били надошли в държавата му „гърци, а р м е н ц и и други", които говорели „много и различно" за християнството.[92] Във време на византийското владичество над България и през XIII и XIV век павликяните се затвърдяват особено около гр. Пловдив, гдето ги знае и патриарх Евтимий, тъй загрижен за оборване на еретиците. Анонимният бълг. ръкопис от XVII в., който изглежда да е съставен през XIV в. в Бачковския манастир, сочи за апостоли на ересттa двамина души, Съботин и Шутил, дошли в България от Кападокия (**и прѣидоста в бльгарьскои земли ѿ Кападоки. . .**); той изтъква още търпеливото и гордо понасяне на преследванията (**павликѣне же мнѣхȣ мȣчит се ıако с҃тыи**) и в тази точка нашите павликяни проявяват упорство и благочестие, характерни за цялата секта, та и за родствените тям богомили, за които презвитер Козма бележи: **сȣть бо еретицы извнȣ, ако овца образомь, кротцы, и смирены, молчаливы, блѣди же сȣть видети ѿ лицемѣрнаго поста. словеса сва не рекȣть, не смеютсѧ грохотом. . .**[93]

Тези свидетелства за оживена пропаганда на източните дуалистически ереси в България и за чести преселвания на големи контингенти азиатско население в пределите на Тракия между българите и гърците са ценно указание ако не за хипотетичните извори, към които би могло да възлиза самото нестинарство, най-малко за религиозно-историческата констелация, при която то се закрепява и уцелява в България. Знайно е, че павликяните в Пловдивско и Свищовско се задържат със своята ерес дори до края на XVI и началото на XVII в., когато те биват главно покатоличени, отчасти приобщени към православието и исляма. Защо нестинарите, загнез-

[90] Писаната около 870 г. история на манихейската и павликянската ерес от византийския монах Петър Сицилийски е посветена на първия български архиепископ (неименуван), от което трябва да се заключи, че павликянството ще е било тогава вече на път да проникне в България. Срв. J. H e r g e n r ö t h e r, Photius, Patriarch von Constantinopel, Regensburg III, 1868, 148 сл. От павликяните в арменския град Тибрика Петър Сицилийски се научил, че те се канели да изпратят свои проповедници и в България. Срв. Й И в а н о в, ц. ст., 24. Георги Амартол в хрониката си, писана преди 850 г., като изобличава павликяните, изброява черквите им в Македония, Филипи, Ахая, Лаодикея и др. От Амартол черпи отчасти, бидейки съвременно извор за Петър Сицилийски, полемичното съчинение (867 г. нат.) против павликяните на цариградския патриарх Фотий, който смята опасната тогава ерес за почти идентична с манихейството и един вид негово продължение, с дуализма, презрението към брака и други догми. H e r g e n r ö t h e r, ц. с., III, 145 сл. Известно е, че Фотий наставлява новопокръстения български княз Борис, когото брои свой духовен син, с едно послание от 865 г., гдето обстойно се изтъкват белезите на истинското християнство за разлика от лъжливите учения. Отгде идат тези лъжливи учения, показват другите съвременни свидетелства, между друго отговорите на папа Николай до същия Борис от 866 г.

[91] Срв. Й. И в а н о в, ц. ст., 23—25.

[92] Responsa Nicolai p. ad consulta Bulgararum, CVI. Срв. Д. Д е ч е в, Отговорите на папа Николай по допитванията на българите, София, 1922, 101. Нека пътем забележим, че в отговорите си до княз Борис папа Николай се вдъхновява от същия дух на помирение между старо и ново, езическо и християнско, който вее и от посланията на предходника му, Григори Велики, до новопокръстените англосакси. J. H e r g e n r ö t h e r, Photius I, 1867, 607.

[93] Срв. Й. И в а н о в, ц. ст., 29, 31.

дени в по-усамотени краища, между Странджа планина и Черно море, да не могат да опазят още по-дълго своята екзотична обредност, особено когато тя е направила вече известни концесии на християнството и привържениците ѝ не се лъчат от православната черква? На сектанти, дошли от Изток по времето, когато настава поменатата вече вълна от верски и племенни приливи из Армения, Сирия и други места на Предна Азия, би могло да се отдава с голяма вероятност тази тъй своеобразна култова практика в глухите гори и долини около Малко Търново, толкова повече, че нищо подобно не се знае другаде в Тракия или в останала България. Днес нямаме възможност да правим по-определени предположения за националната и верска принадлежност на гърците-нестинари, въвели първи този култ, но всякак изглежда вероятно, че това не са чисти и автохтонни гърци, а емигранти от други области, ориенталци, които, настанени край гръцките колонии в Ахтопол и Василико (Мичурин), биват скоро елинизирани, запазвайки нещо от физическия тип и нравите на своите прадеди. Да знаехме по-добре етнографския лик на Мала Азия, може би щяхме и сега да бъдем в състояние да определим най-близките сродници на нашите нестинари и изворите на техния обред. Но това ни е отказано от оскъдните данни, с които разполагаме. Любопитно е само да отбележим, че между странните думи, които Славейков чува от устата на гърците-нестинари в Кости и Бродилово, стои думата за хляб п а з а н а̀. Тая дума е напълно тъждествена с новоперсийската pazhana — печено нещо, печиво, която възлиза към корена pez (старобългарски пекж), отгдето перс. puxtan, пека, готвя (praes. pez-em, pezaniden), авестински pac-, пека, готвя, пехлеви, puxtan, pazem, курд. patin, белудж. pacag, и т. н.[94] Тя указва на персийско потекло за някои елементи в диалекта на нестинарите, което е толкова по-симптоматично, че и други черти от бита и обредността сочат на Изток и специално на персийско-маздеистическия културен кръг. Но нещо съвсем сигурно ние не можем да твърдим с оглед към тия влияния и заемки. Позволено ни е само да се догаждаме, че не без влияние върху възникване и задържане на нестинарството ще е било, от една страна, манихейството, а от друга — култът на слънчевия бог Митра, най-сериозния съперник на младото християнство.

Митраизъм и нестинарство

Култът на Митра именно е бил разпространен от края на I век сл. н. е. в цялата римска империя. Макар вече в IV век отстранен официално, той е оставил много следи в народните религии на Изток и на Запад. В провинциите Дакия и Мизия той се загнездва във всички градове, гдето пребивават римски колонии и легиони; някои от последните го пренасят дори направо от Мала Азия, гдето прекарват известно време и виждат и усвояват

[94] P a u l H o r n, Grundriss der neupersischen Etymologie, Strassburg, 1893, 64, № 285; F r. M i c l o s i c h, Lexicon palaeoslov, 1862, 562, Etymol. Wort. d. slav. Sprachen, 1886, 234. Към развитието pek-pez срв. авест. tac (тичам, тєкж), перс. tazem, пехлеви tactan, белудж. tacag, и т. н. P. H o r n, ц. с., 82, № 368. Че началата на печенето възлизат към праиндоевропейско време, учи ни родството на думите за него, староинд. pac.-, авест. pac-, гръц. πέσσω, лат. coquere, старобългар. пекж, O. S c h r a d e r, Reallexikon. der Indogerm, Altertumskunde 439. Към значението на pazana, печиво за „хляб" срв. западнобългарско пѐчив — точено, баница, млин. Н. Г е р о в, Речник, IV, 27.

неговите обреди.[95] Той е знаел пост и твърде тежки, дори жестоки изпитания за своите неофити, минаване през огън и вода, претърпяване на студ, глад и жажда, подобно на онова, което са вършили служителите на Перасия в Кастабала; той е обещавал освобождение от грехове и общуване с бога чрез мистически церемонии и очищения.[96] „Удивителното разпространение на култа се дължи в значителна степен тъкмо на тези големи илюзии, които биха били смешни, ако не бяха тъй човешки."[97] Тях, както и строгия аскетизъм, и маса обреди, той споделя с християнството, и между двете религии, благодарение тъкмо на сходството, се води известно време борба за господство над културния свят. Константин Велики туря край на тая борба в историята, без да я изглади в собствената си душа. Той взима монограма на Исус като символ за войската си, ала задържа на монетите старите богове, особено слънчевия бог, чийто образ е представен на опакото с надпис: s o l i i n v i c t o c o m i t i. Не само до покръстването си, но и покъсно той открито клони към култа на Хелиос (слънцето) и на Митра: и неговата религиозна политика в царството се отличава със съответната двойственост и толерантност.[98] Характерен е в това отношение фактът, че като избира Византия за своя столица и като я украсява с езически статуи от другите градове, той поставя на видно място огромната статуя на Хелиос, която иска да смятат като негова собствена. Царят, значи, не се е отчуждил от старата си религия още в 330 година; при това той не само въвежда d i e s S o l i s като всеобщ празник, но намира за естествено да се отъждестви сам с божеството и да търпи да обожават християните статуята му.[99]

Това показва само едно: щом царят познал силата и бъдещата роля на християнството, може да се кланя на Хелиос пет години след Никейския събор, който лично председателствува, то в широката му държава езичеството, и по-специално култът на Митра, ще е бил доста силен, за да не отстъпи току-тъй на новата официална черква. И нищо странно, ако досущ както и царят, и целият народ помирява външно, чисто формално, старото с новото, без да се безпокои от вътрешната несъвместимост на двете вери. Възможно е следователно в нестинарството да се пазят бледни вече следи от един постар дуализъм на култовете, гдето на равни права с тая или оная форма на християнството живее почитането на слънцето с неговите огнени тайнства. Последните са несъмнен компонент на митраистическите посвещения, тъй като ние имаме положителното свидетелство на черковния отец Григор Назиански, съвременник на Юлиан Отстъпник, за „измъчвания при литургията на Митра и добре заслужени мистически обгаряния".[100] Дали това са били нещо като дервишките изпитания с нагорещени железа, или като

[95] J. T o u t a i n, Les cultes païens dans l'Empire romain, Paris, 1911, I. p, t. II, 155 сл. Един пещерен митров релеф е открит под Маркови кули в Прилеп. G. K a z a r o w, Archiv für Religionswissenschaft, XX, 1920, 236.

[96] F. C u m o n t, Textes et monuments, 30, 153, 321. Кюмон не придава вяра на свидетелствата на Nonnus от VI в. и на други древни автори за строги изпитания в митраизма, но това скептическо становище не се споделя от други учени; срв. G. D'A l v i e l l a, Croyances, Rites, Institutions, Paris, 1911. 161. K. d e J o n g, Das antike Mysterienwesen, 276.

[97] F. C u m o n t, Textes et monuments, 329. Срв. там и 240, 321.

[98] B u r c k h a r d t, Die Zeit Constantin's des Großen, Leipzig, 1880, 348, 350 сл.; 449.

[99] T h. P r e g e r, Kostantinos-Helios, Hermes, XXXVI, 1901, 469 сл.

[100] Ср. K. d e J o n g, Das antike Mysterienwesen 275—6.

нестинарските газения през огъня, остава неизвестно; но възможно е да се касае за едното и за другото, ако съдим по всички други аналогии между тия азиатски култове от старо и ново време. И че този елемент на митраизма указва на по-стария ирански маздеизъм, става вероятно от ония места в Авеста, гдето е дума за огнени ордалии. Верните почитатели на Ахура-Мазда не биват обгаряни при минаване през огъня и опасното изпитание решава убедително за правдата в спора между двама противници.[101] В тоя смисъл — и при доста тъмна историческа зависимост — би могло да се сметне, че нестинари и дервиши продължават една традиция, която в някои съществени елементи възлиза към религията на Заратустра.

Все в тая посока ни отвежда — обяснявайки нещо от екстатичните прихващания и пророчества на нашите нестинари и на предноазиатските им колеги — култът на богиня Ма в Кападокия и Понт. Тази малоазийска богиня представя, подобно на Кибела, олицетворение на плодородната природа, на производителната растителна сила, само че мистериите ѝ не възникват под тракийско влияние, а във връзка със семитски и персийски култове. Не без значение ще са останали тук сектите на маздеизма, развили се в последните три века преди християнската ера в Мала Азия по стъпките на персите-колонисти.[102] И симптоматично е, че Ма се отъждествява със сродната ней богиня на Ахаменидите, Анахита, която се брои съпруга на Митра, гения на светлината, и богиня на оплодяващите води. Във време на войните против Митридат римските войници се запознават с нея, добила нещо войнствено (подобно на италската Беллона), и диктаторът Сула я въвежда в Рим, щом тя, като непобедима властителка на сраженията, му се вестява на сън. Мистериите ѝ са правили дълбоко впечатление със страшните представления на нейните fanatici (така се наричат почитателите ѝ). „Под звуците на барабани и тръби, пише Кюмон,[103] те се въртят в бесен танц, разпуснатите им дълги коси хвърчат във вятъра, и когато в упоение са станали безчувствени, те разпарят с дълги мечове и топори ръцете и тялото си, идват в захлас от гледката на текущата кръв, попръскват с нея статуята на богинята и вярващите или пият от нея на дълги дъхове. Най-сетне, обхванати от пророчески бяс, те възвестяват на околните бъдещето."

При познатия скептицизъм и сдържаното благочестие на европейските класически народи е ясно, че всичко страстно и буйно в тези ориенталски култове им е правило странно впечатление. И доколкото старите домашни религии, под влияние на философския дух, на войните и на социалното разложение, губят обаяние върху умовете, дотолкова тази екзалтирана вяра, тези сурови обреди и тази жажда за мистическо сливане с боговете завладяват чувство и въображение на западния човек и променят мирогледа му.[104] Ясно е, че нашите нестинари, с всичко екзотично-ентусиазирано в обредността, с всичките методи за подготвяне божествено покровителство, безчувственост за болки, пророчески видения и други изключителни

[101] Срв. V. Henry Le Parcisme, 143–4, 253; W. Geiger, Die altiranische Kultur, 461 сл

[102] F. Cumont, Die orientalischen Religionen, 65.

[103] F. Cumont, ц. с., 65.

[104] F. Cumont. ц. с. 34 сл.

качества, обясними из тяхната аскетическа светост, ще намират своите най-близки аналогии, ако не и сектантското си потекло, тъкмо в тези религиозни идеи и култове, дошли от Изток. Но това не ни отнима, разбира се, правото да търсим успоредици и другаде, особено когато трябва да се схване психологическата страна на култово-магическата практика. Защото ни едно религиозно явление не възниква без някои типични предпоставки в мироглед и афектичен живот, които биха могли да се открият и другаде, и често във форми, гдето по-ясно личи основната двигателна сила.

V

Сибирските шамани. Екстаз и пророчества

Вече на няколко пъти досега, особено при китайските и предноазиатските огнени мистерии, аз имах случай да мисля за сходството между магьосници, жреци и дервиши на съответните секти с шаманите-заклинатели в Средна Азия и в Сибир, както те вършат своето екстатично изкуство; и тези шамани ни се натрапваха естествено като интересна аналогия не само към нашите нестинари, с техните огнени игри и пророчества, но както имахме случай да изложим това другаде, и към нашите русалии — калушари, с техните танци и лекувания. Общото тук е толкова много, щото неволно бихме допуснали възможност за исторически връзки и културни влияния; но в същото време налице са често и такива специфични отлики — в обредност, в идеи, в етнографска обстановка, — както и такива аналогии с религиозно-магическата практика в съвсем изолирани културни кръгове на Новия свят, щото необходимо се явява да се разграничават строго нещата и за всеки отделен случай на сходство да се търси най-правдоподобното обяснение. Вероятността тогава да се открият зависимости по определен исторически път се балансира наведнаж от действието на социално-психологическия закон за еднакво развитие на човешките раси, както го изразява т. нар. Völkergedanke на етнолога Бастиан.

Налага ни се преди всичко да посочим тук фактите. Отбелязали някои типични примери на шаманизма, като мироглед и обредност, и то с оглед към онова, което характеризира неговите пророци като двойници на нестинарите, ние ще се опитаме в следната глава да поставим аналогичните черти в една перспектива, която ни дава възможност да уясним напълно психология и културно-религиозно значение на сродните институти.

Най-добре знаем функции и роля на шаманите в Северна Азия. Самият термин ш а м а н е взет оттук, от езика на тонгузите, при което другите племена имат отделни названия: о ю н у якутите, к а м (отгдето шаманизирането — „камлане“) у алтийските тюрки, т а д и б е й у самоедите, б о у бурятите, б а к с а (бакши) у киргизите и т. н. Но, нека забележим, шаманизмът не трябва да се схваща като някаква особена религия и още по-малко като някакъв общочовешки стадий в религиозната еволюция, тъй като неговите магьосници, въпреки всички прилики

на съсловието по цял свят, виреят върху почвата на най-различни митологически и религиозни системи.[105]

Пътешественикът Гмелин, обходил през първата половина на XVIII век цял Сибир, ни съобщава за шамана у телеутските татари, тъй наречения к а м (kam), че се познавал и избирал според своите бесни прихващания. Във време на екстаз той казва, че бил отреден за жрец от демона (дух), и народът вярвал това. С помощта на своя магически тъпан той намира загубените вещи, изцерява болните и предсказва много неща. „Но хората признават, че пророчествата и лекуванията му не са всякога сполучливи." Когато прави сеанса си, „камлането", шаманът бие на тъпана и мърмори нещо, тича като бесен насам-нататък, изпада в конвулсии, лицето му се мени, очите му се извъртат или закриват, като че е унесен. В това състояние той се допитва до демона за бъдещите неща, за отсъствуващите хора или за лекуването на болести — както го запитват вярващите. Камът уверява, че е способен за това познание, тъй като чрез заклеванията си той извиква демона и тоя му се явява във вид на мечка и му разкрива желаното, отговаряйки на въпросите. Понякога демонът му се вестява ноще, на сън, и тогава шаманът скача и крещи — белег за околните, че той общува с духа. Запитан от Гмелин защо не се обръща към бога (християнския бог), а към демона, шаманът отговорил, че той и общината му не знаят друго за бога, освен че бил добър и правел добро и на ония, които не го молят; затова те нямали нужда да се обръщат към него, но толкова повече трябвало да почитат демона, за да не им вреди. Може и бог да знаел бъдещите неща, но шаманът не знаел как да ги научи от него. На демона се принася жертва, като се хвърля бира във въздуха и по стените. Повикан веднаж шаманът да реши какво значи сънят за едного, който уж сънувал, че родителите му били зле в чужбина, той захванал да бие на тъпана си, да крещи и жестикулира като бесен, и ту се вдървявал като пън, ту бил цял разтреперан. След четвърт час игра съобщил, че родителите били здрави. Той твърдял, че във време на играта дяволът се явявал пред очите му, малко по-високо от него, като сянка. Друг шаман на въпроса, защо се допитва до дявола, а не до бога, отговарял: бог живее на небето и хората от земята не могат да общуват с него; дяволът обитава долу и към него човек може да се обърне по-лесно. Тъпанът на шамана е окичен с железни дрънкулки и изписан с багри и панделки. На европейците той не се дава от страх да не си изпати шаманът.[106]

За бурятските шамани, наречени б ь о, Гмелин казва, че правели особено впечатление със страшното си облекло. То се състояло от кожено палто, окичено тук-таме с орлови и бухалови нокти, а от горе до долу с много железца, и от заострен гренадирски калпак, затъкнат също с ония нокти. В този костюм, и при шума от извънредно тежкото палто, шаманът изглежда като въплътен дявол. Сеансите стават само вечер, никога денем. Тогава се говори с духа, и той отговаря за всичко, което го питат. При играта шаманът мени изгледа на лицето, прави хиляди скокове и движения на тялото, провиква се като луд и се поти изобилно поради тежкия си ко-

[105] Срв. по въпроса A. v o n G e n n e p, De l'emploi du mot chamanisme, Revue de l'histoire des Religions, t. XLVII, 1903, 51 сл.

[106] J. G. G m e l i n, Reise durch Sibirien, Göttingen, 1751—52, I. 275, 284, 290, 300.

стюм. Народът вярва сляпо в неговата способност да извиква духа и да познава тайните и му дава добро възнаграждение.[107]

У якутите шаманът носи също костюм, окичен с железни дрънкулки, и чорапи, везани по особен начин. Играта става нощем, при огън в някоя юрта. Отначало шаманът, седнал, бие на тъпана си, после почва да вика и да лае и в продължение на четвърт час да прави такава мимика и такива движения, които биха вдъхнали страх у боязливия зрител. Това означавало призоваване на демона. После той внезапно скача и почва да вика, да върти глава, да беснува, проявявайки голяма физическа сила; косата му се разбърква, става рошава; той губи съзнание и едва се крепи да не падне на земята (поддържат го и околните, защото падането означавало нещастие); през това време един държи нажежена стомана над главата му и маха със стоманен нож насам-нататък над нея, докато шаманът пак проговори. В известни моменти шаманът стоял тихо и гледал втренчено нагоре, после канел да му се задават въпроси: питали го за откраднати вещи, за отвлечени овци; след това той пророкувал по свой начин — за щастие и нещастие на някои присъствуващи, за смърт и забогатяване; и всички го слушали с благоговение. Вярва се за шамана, че можел да вкара в тялото си нож безнаказано. А колкото се отнася до подготовката му за общуване с дявола, знае се, че в продължение на три години той тичал като обезумял из гората и ядял кори от дърветата. При лекуванията шаманът призовава дявола, понеже е на мнение, че дяволът е откраднал душата, а тялото ще умре, ако тя не бъде повърната. За тая цел на дявола се обещава жертва. Думите, които шаманът произнася, се крият. При откриване съдба или минало на някое лице той взема пръстен, рубла или друг предмет от него и го гледа изпитателно.[108] У племето братски, около Иркутск, на духовете-богове се принася жертва, като се хвърлят чаши с конско мляко (кумис) и с ракия във въздуха: мисли се, че тези духове са дошли около просителя при молитвите му, пият от приноса и се настройват приятелски. Малко от млякото и ракията се изсипва върху главата на животното (овцата), която ще се коли курбан: гледа се да не падне от кръвта на закланото на земята, после то се готви (вари) и яде от почитателите, като кожата му се окачва за духовете. Вечерта, при огън в юртата, дохожда шаманът. Той носи особената си дреха, окичена с железни дрънкулки и с бухалови нокти: няма тъпан, а играе с две тояги, които удря на кръст и скача. Като се наиграе така, той възвестява, че духът е дошъл, и влиза в разговор с него, за да узнае отговора на въпросите, зададени от публиката.[109]

Шаманите около Балаганск танцуват също с две тояги в ръце; освен това те си дават вид, че забиват ножове в голото си тяло, макар да се удрят ловко с тъпата страна на ножа по гърба. Зрителите, заслепени от суеверие и неспособни да забележат фокусите, не можели да се начудят защо европейците се смеят и не вярват на такива „явни" докази за ненаранимост. Някои шамани танцуват с барабан и правят шум с железата, зашити по дрехите им; след това призовават духовете и вършат чудеса: мият лицето си с огън и ходят боси из жарава. На-

[107] J. G. Gmelin, Reise I, 397 сл.
[108] J. G. Gmelin, Reise II, 351—357, 358, 364.
[109] J. G. Gmelin, Reise III, 22, 26.

селението вижда в тези действия покровителство на духовете. „Всичко обаче, бележи Гмелин, ставаше естествено. Шаманът взимаше шепа жар, примесена с пепел, и умееше, като трие лицето си, да отдели бързо пепелта от жарта и да се бърше само с пепел, изпускайки жарта.

Така стоеше работата за нас, които гледахме без предубеждение и суеверие. Изтрайването в огъня според мен не трябва да се извежда от никаква изкусно приготвена вода или сок, както всеобщо се допуска. Такива фокуси у тия хора не може да има. От една страна, благодарение на скачанията при обикновените им занятия, от друга, благодарение на дебелата кожа, добита от ходене с боси крака, петите стават тъй нечувствителни, щото ония могат да не се плашат и от вряла вода."[110]

Шаманизмът у якутите

Шаманизмът у якутите е добре изучен в по-ново време главно чрез трудовете на Радлов, Приклонски, Серошевски и др.[111] Приклонски изтъква, че макар това татарско племе да е вече покръстено, то още вярва в старите магьосници. Православния свещеник тия хора виждат рядко и в черква са ходили малцина от тях. В къщи те държат икона, но за изпълнение на религиозния си дълг или за лекуване те се обръщат към шамана. И случва се, че тоя, преди да почне изгонването на демоните, се кланя първом три пъти на иконата в юртата или се помолва на бога и на св. Никола. „Ако бог не помогне, ще ни чуят и помогнат духовете", казвал един шаман.[112] Името на шамана е мереки: някои го произвеждат от „имерек", което значи тръпна, вилнея, с оглед към истеричните припадъци и конвулсивните движения. За екстатични състояния шаманите са или предразположени, или подготвени — чрез нервновъзбудителни крясъци, въртене на едно място, клатене глава. Населението вярва, че във време на мистическото прихващане шаманът е способен за пророчества, понеже го е овладял духът на подземното царство.

Шаманът се посвещава в званието си или доброволно, или по избор от по-стари шамани. Във втория случай нему се подава в ръка една върбова тояга, украсена с конски косми, и му се подсказва за повтаряне една клетва, гдето той се зарича да бъде защитник на бедните и да служи с тяло

---

[110] J. G. Gmelin, Reise III, 71—72.

[111] W. v. Radloff, Aus Sibirien, Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten, Leipzig, 1884, II, 1—67; В. Л. Серошевски, Якуты, СПбг, 1896, и W. Sieroszewski, Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, Revue de l'Histoire des Religions, t. XLVI, 1902, 204, 299 сл.; W. L. Priklonski, Ueber das Schamanenthum bei den Jakuten, A. Bastian, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde, Berlin, I, 1888, 129 сл., 192 пр.; и обширния преглед за руските инородци у Н. Харузин, Этнография, СПбг, IV, 1905, гл. XIV: Шаманство, 391 сл.

[112] Това „двуверие" на якути и други татарски племена в Северна и Средна Азия образува поучителна успоредица към състоянието на българската народна религия, за което говорим в Увода. Как трябва да си представяме българите при покръстването, та и по-късно, показва ни нагледно „християнството" на тия азиатски народности. Покръстени в началото на XVIII век, те признават, че има бог, правят кръстни знаци, постят, ходят по празниците на черква — и с това се изчерпва външната им християнска набожност. Иначе, в душата си, те остават езичници, пазят старата си демонология и магия почти изцяло и се обръщат за лекуване към шаманите си. Срв. Gmelin, Reise durch Sibirien, I, 1751, 300, 335, 382 и pass.

и душа на духовете, които обитават по върховете на високите планини и пращат болести по хората. Шаманът се отличава със своя костюм, тоя е необходим за извършване церемониите и е твърде скъп, понеже всички украшения са изковани от желязо или гравирани в желязо. Число, мярка и форма на висулките са строго определени от традицията, и не всеки ковач може да ги приготви. Днес са останали малко от тия костюми в Якутска губерния; щом полиция и духовенство хванат някой шаман, изгарят костюма му. Висулките по тоя костюм (овчи кафтан), 40 на брой, представляват гущер, пробито слънце, полумесец, демон, желязна верига и козя опашка: те означават света, гдето обитават духовете. Към това иде барабанът на шамана, окичен със звънчета, и тоягата му от кост или дърво, увита с кожа. От стотици километри се стичат хора, за да видят шамана и да го питат за бъдещето си, понеже той може да предсказва. Посрещнат бива той в къщи с уважение, слага му се ракия и най-добра храна. Облякъл костюма, той хвърля масло в огъня — жертва на духовете — и лови дима с ръка, за да го вкара в уста и да го вдъхне, чрез което се съединява с духа, към когото се обръща. После сяда и почва да бие барабана, провиквайки се проточено: а й! за да привлече вниманието на духа. Въобрази ли си, че духът е влязъл в него, той моли високо да излекува духът болния, като му обещава жертва. След много церемонии, които символизират слизането на шамана при главния демон в подземния свят, той се издига все тъй мистически на небето, гдето моли горните духове: „Майка слънце е съгласна да бъде излекуван болният, направете и вие същото и ще получите дарове." Излекуването става, като се пита духът в болния каква жертва иска и като отговари тоя: „крава с бял гръб", или „сив кон", и обещаното животно се доведе. После се принася жертва парче друго месо, при което шаманът поглъща дима от гривата на чер кон и се хвърля насам-нататък до изпотяване и изнемогване.

Интересно е, че шаманът отива на черква на изповед и причастие, покайва се за дружбата си с дявола, ала не е в състояние да прекъсне после мистериите. В това и в други отношения той напомня поразително много нашите лекари-заклинатели, калушарите. Изкуството си той върши не за печалба — тя е нищожна, семейството му е твърде бедно — пък и след акта той е толкова изнемощял, щото едва ли изгодите биха могли да го привличат. Освен шаманите има и шаманки, но те не се ползуват с авторитета на мъжете, и макар числото им да е по-голямо, към тях се обръщат за помощ само ако отсъствува шаманът. Туземците им приписват по-голяма сила само при лекуване на душевно болни, когато те са и потърсени, отколкото шаманите.

Според В. Серошевски шаманите у якутите били три вида: „последните"— истерични маниаци, които имат видения, пророкуват, обясняват сънища и изгонват духове; „обикновените" — прости лекари и магьосници; и „големите" — само 4 на брой, силни като чудотворци и раждани само от време на време в избрани семейства. Шаманът се кани в къщи, за да предскаже бъдещето, да благослови, да донесе успех, да намери загубеното, да изцери, или да каже какво е видял на небето във време на своя делириум. Той се ползува с голямо уважение у съплеменниците си, които, макар и покръстени, правят тайно старите си обреди. Някои жени, стари шаманки, минават за по-силни от мъжете шамани. Те се подвъргват по-често на нервни криви,

изпадат по-лесно в екзалтация и имат по-ясни видения.[114] Наблюдава се в отделни случаи наследственост на шаманство по силата на това, че в известни семейства се натрупва през няколко поколения по-голяма чувствителност; но обикновено дарбите са лична придобивка в зависимост от особената психофизическа организация. Присъщо на всички е — и по това те лесно биват отличавани от другите си сънародници — известна нервозност в движенията и някаква живост на лицето, чужда на апатичните им съселяни. Когато те шаманизират, очите им се разширяват, добиват странен блясък и с това, както и с делириума си, те правят потресно, мрачно впечатление на зрителите, сами енервирани от гледката. Някои шамани добиват дарбата си за пророчества след продължителна болест, която ги е изтощила и довела до халюцинации — да виждат, да чуват това, което другите не долавят. Всеки шаман си има дух-покровител (amāgāt), който не се отдалечава от него и който се отзовава на повикванията му; изобщо това е душата на някой шаман покойник или, в по-редки случаи, някой второстепенен небесен обитател.

Обредът на шаманизирането варира малко. В общи линии той се състои в това. Повикан да определи какъв дух е влязъл в болния и какво трябва да се стори за прогонването му, шаманът идва надвечер в юртата и сяда на своята бяла кобилска кожа, държейки тъпана си. Настъпи ли мрак, събират се съседите и тихо разговарят, без да смущават шамана, който гледа все в една точка, обикновено в огъня. Шаманът облича вълшебния кафтан, после пуши дълго от лула, гълтайки дима, и почва да се клатушка, издавайки истерически хълцания. В тъмната юрта, едва осветена от угасналата жарава, настъпва пълна тишина. Изведнаж се раздава рязък звук и се чува биене на барабан — отначало меко, нежно, после все по-бурно и по-неправилно. И пак замиране на шума и нова музика, още по-дива и силна, след което шаманът почва да вика своя покровител (amāgāt) и другите сродни духове. Дойде ли духът — почва се танец, отначало бавен, после все по-буен. Огънят бива тогава подкладен. Шаманът скача, удряйки тъпана, с отпуснатата глава и с полузакрити очи; дългите му коси в безредие падат по потното му и бледно лице, устата му са изкривени в конвулсия, по устните му тече слюнка или пяна, зъбите са стиснати. Вълните на беснуването му се вдигат и спадат, и той ту се върти из избата, ту наглася тържествен химн, канейки и заклевайки небесните духове. Най-после той е узнал всичко — и причини на болестта, и средство за пропъждането ѝ. Въртейки се, биейки на барабана и пеейки, той отива при болния и пъди или изсмуква с уста болестта от него и означава жертвата за духовете. И понеже в края на сеанса той е още под властта на духовете, дава отговори на разни запитвания — гадае, разказва какво е видял на небето и т. н. От една страна, се мисли, че неговият собствен дух странствува при високите същества — и това се означава с разни похвати при танеца и обреда,— от друга страна, се приема, че в него е влязъл духът, който го прави способен да вещае и открива тайните. Нека забележим още, че когато ръцете на шамана са заети или когато той танцува и скача, тъпанът се бие от неговия помощник-ученик, който и вика при сгодни моменти: „siöb! kïrdjik!" (мир! вярно!) и пр. Вярва се, че силният шаман може да се пробожда безнаказано с нож, да гълта

[119] Срв. Н. Х о р у з и н, Этнография, IV, 440, 447.

горещи въглени, да се обгаря по главата и по други определени места на тялото. И често по-силни в изкуството да лекуват, без да правят тия фокуси, се оказват жените шаманки.

Както у якутите се върши шаманският обред и у другите племена на Сибир, при което образът на магьосника-заклинател ни се вестява навред в същото осветление и в същите функции: това е избрано лице, което по вродени качества, по милост от горе или по придобит опит има способност да влиза в общуване със свръхестествени сили, за да изпълнява ролята на духогонител, гадател и лекар.

Магьосници в Китай

Тъкмо тук, в пряка връзка със сибирския шаман, е уместно да поговорим отново за китайските магьосници, актьори па огнената игра пред храмовете в определени дни на годината. Както видяхме, тези заслепени оръдия на религиозната пропаганда се мислят изпълнени от божествен дух и вършат обредното представление — с неговото газене през огън, мушкане с ножове, биене със саби или с тояги и другите му изпитания и чудеса — все като доказателство за високото покровителство, дошло да смая тълпата. И вярващата тълпа има не само удовлетворението да види въплъщенията на невидимите небесни сили, господари на света и на живота, но и щастието да се възползува от магическите добродетели на угодниците божии, изведнаж добили власт да отгонват низши зловредни духове и да отстраняват болести и нещастия. Но как се добива тая власт, тая чудна способност? Тук има определени методи, определена практика, която представлява голям психологически интерес с оглед към всички сродни начини за спечелване магически дарби.

Китайските магьосници, според Грот,[115] се подлагат на предварителни церемонии, за да бъдат обхванати от божеството. Няколко дни те прекарват в уединение, като съблюдават строг пост и отправят молитви към душата на някой идол, за да дойде и влезе в тялото им. Това продължава дотогава, докато те почнат да изпадат в конвулсии и да жестикулират буйно: доказателство, че боговете са ги „прихванали" (liáh-tang) и са се „вселили в тях". Тогава прихванатите са вече способни да лекуват болести. Доведени при болния, те хващат за един край клонче от праскова или от върба[116] — това клонче, прегънато по средата, има магическа сила — и почват да тичат из стаята и къщата, да изскачат дори на улицата и пак да се връщат при болния, при когото сега се слага една маса. На масата се посипва пласт от дребен пясък, от пепел, от брашно или от трици. Прихванатият я бутва с лакът, и по знаците, които се образуват на посипаното, се гадае за болестта и за средствата против нея. Относно самоволните наранявания на магьосниците, качени на носилките, които се прекарват през огъня, трябва да се каже, че и те, като белег за влизане на божеството в „прихванатите", се подготвят чрез постене в специално отредена сграда. В течение на два или три дни усамотените не взимат друга храна, освен чай или вода, и прекарват времето си в шепнене молитви и заклинания. Излизат едва в деня

[115] J. J. M. de Groot, Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy), Annales de Musée Guimet, XI, 1886, 291 сл.

[116] Клончето е от праскова или върба, понеже тези две дървета символизират у китайците дълъг живот и са твърде ефикасни против злите и убийствени духове.

на празника, за да се качат на носилката, изнурени от глад и възбудени от шума на тъпаните и гонговете. Те са често покрити с амулети от хартия по цялото тяло, и от тая хартия, изписана с тайнствени знаци, те хвърлят парчета на народа Който ги хване, смята се щастлив, понеже им се приписва сила да отгонват злите духове и болестите.

Има в Китай и една категория магьосници жени, до които се допитват за съдбата на покойниците За тези жени се вярва, че душата им може да остави тялото, за да иде на другия свят, да разговаря с умрелите.[116] Ако напр. някой желае да знае дали тоя или оня негов близък покойник има нужда от пари или дрехи, дали гробът му е построен по вкуса му, дали е изпълнена волята му към живите, интересите на които той взима присърце, повиква се гледачката-некроманка. Поставят се на олтара на домашните богове сладкиши и чаша ориз, запалва се тамян, отстранява се всеки мъж, който би могъл да наблюдава и следи, махват се книгите на Конфуций, и гледачката захваща да мърмори с неразбран глас някакви заклинания, чрез които душата ѝ ще се принесе в царството на мъртвите. Скоро очите ѝ се затварят, и тя влиза в конвулсии, съпроводени с пот по челото ѝ. Настъпил е моментът за допитвания. Останала още известно време като бездушна, тя потреперва внезапно, като че душата ѝ се е върнала от страната на мъртвите и е влязла пак в тялото ѝ. Тя трепери и се олюлява на стола си, прави конвулсивни гримаси, почуква нервно по масата с една пръчка и издава остри, неразбираеми звуци Околните я слушат с голямо внимание, за да доловят някакъв смисъл в казаното, и ѝ задават въпроси за мъртвия, като плачат същевременно, спомняйки си за него, сякаш е дошъл сега в тяхната среда. Когато медиумът не знае вече какво да отговори на множеството въпроси, вдига се внезапно, като че душата, с която е общувал, го е напуснала; прави вид, че не знае где се намира; после протяга ръка за възнаграждение, като взима и ориза, подновен за всеки особен покойник. Често, докато сомнамбулката е пренесена, в косата ѝ забождат игла с дълъг конец, за да продължи времето на общуване с духовете. Разбира се, образованите китайци не вярват на тия магии, и гледачките имат успех само между низшите класи, подобно на гледачките-нестинарки у нас

На о. Бали, източно от Ява, жителите — малайци, които изповядват будизма — знаят в популярния си култ т. нар. „вевален“, лица от двата пола, които във време на големите религиозни тържества биват обхванати внезапно от някое божество и разкриват тогава волята на небето. Към същата класа спадат и т. нар. „сангианг“, момци и моми, които се пренасят чрез употребата на изкуствени средства — дим от тамян, арак, монотонни песни — и служат за медиум на боговете. „Ние сме били, казва един учен европеец,[117] неведнаж свидетели на подвизите на тези лица, твърде почитани от народа, и никога не сме могли да отбегнем живия потрес от демоничното при тия сцени. В своя екстаз някои обхванати вършат неща, които силно напомнят фокусите на египетските магьосници. За да се повдигне ефектът, тези представления се извършват обикновено нощем при светлина на лампи. . . В очите на балийците е твърде почтено да бъде някой

[116] Тяхната роля, спор. Groot ц. м. 295, напомня некромантиката, която извиква за Саул душата на Самуил, за да я пита какво предстои на царството Израил (I Самуил XXVIII).

[117] R. van Eck, цит. у Groot, ц. м.

вевален или сангианг, т. е. да има способност да отдава тялото си на някой бог временно. Но това е чест, която се плаща скъпо, тъй като повечето от тях загубват здравето си и умират преждевременно, след като са линели. Думите от устата им се взимат за пророчества и макар пророчествата да си противоречат понякога, това не създава трудности."

Шамани в Африка, Америка и Австралия

Шаманите в Африка показват същите типични белези на прихващане и магическа дейност. У племето Суахили[118] жрецът-магьосник лекува болния, като извиква духа, който измъчва болния, и като води с него такъв разговор: — Защо мъчиш този болен? — Защото искам жертва. — Каква жертва искаш? — Един вол. — Но ти знаеш, че този болен е сиромах и че той по-скоро би умрял, отколкото да ти даде вол. — Тогава аз бих се задоволил и с една коза. — Но и коза не може да ти даде той; имай търпение, докато узрее оризът, тогава болният ще приготви грънци и рогозки и ще спечели малко пари, и ти ще бъдеш почетен с жертва, нощен танец и калпак. — Това стига, отговаря духът, — и в няколко дена болният оздравява. След определеното време болният донася на жреца възнаграждението и жертвата, и жрецът повиква своите помощници жреци, облечени в бяло и взели в ръка опашка от муле или зебра. Устройва се свещена церемония, през време на която те пеят, звънят седем пъти с едно звънче и играят под звуковете на барабан. Ако церемонията става нощем, тя има нещо демоническо, при слабото осветление в жилището, белите сенница, шума на барабаните и песните. Болният сред тях танцува бясно, барабаните се бият до пукване, зрителите наоколо почват да викат — и накрай се коли жертвеното животно, като попръскват с кръвта му болния и дават на тогова да пие от нея.

По същия начин — който напомня толкова много медицинската практика на нашите русалии — става магическото лекуване у племето Динка.[119] Една жена, която дълго страдала от хроническа болест, предприела далечно пътуване, за да намери прочутия заклинател. Този почнал лечебната церемония, като надал вик, който едва може да се понесе от нервите на зрителя. Целта била да се застраши демонът на болестта и да се принуди да дава отговори. Завежда се разговор между магьосник и дух и като се узнае всичко необходимо, пристъпя се към лекуването. По същия начин магьосникът узнава за виновника на една кражба или на една смърт, за изхода на едно предприятие, частно или обществено; щом като попадне в екзалтация, той отговаря на въпросите.

Доста добре сме ориентирани върху устройство и назначение на шаманските обреди у разни народности на Северна и Южна Америка. Както някои магьосници в Африка, напр. у племето Бегшуани, са убедени, че могат да изтраят в огъня, така и американските медици-заклинатели могат да скачат през огъня, да ядат огън, да ближат разгорещено желязо и т. н., като доказателство, че ги е обхванал духът на огъня.[120] В Ново Мексико у племето Навайо става един таен празник за докарване дъжд, при

[118] A. B a s t i a n, Allerlei aus Volks-und Menschenkunde I, 149 сл.
[119] Описание на Schweinfurt, цит. Н. Х а р у з и н, Этнография.
[120] K. d e J o n g, Das antike Mysterienwesen, 280—281.

който важно значение се пада и на огнения нощен танец. Играчите, десет души на брой, не влизат в огъня, но танцуват наоколо му и после се удрят по голите тела с подпалени факли и вкарват ръце в пламъците. Макар да се попръскват с някаква лечебна материя, но тя ги предпазва от рани.[121] У мексиканското племе Тарахумаре шаманът-медик е жрец, който ръководи обреди и танци за омилостивяване боговете и пропъждане злите духове.[122] Песента си шаманът съпровожда винаги с удряне на един музикален инструмент, направен от тиква, която е пълна с камъчета и затъкната на дръжка. Когато го повикат да лекува някой болен, той търси най-напред причината на болестта — тя е обикновено бог, вятърът или магия Чрез нощен танец магьосникът успява да види своя бог-покровител и да му говори. Предпоставка за успеха му е въздържането от жена. Така и шаманите от други първобитни племена на Америка знаят, като подготовка на сеанси и чудеса, понасянето на крайна умора, дълго въздържане и голямо напрежение на духа, искрено убедени в собствената си сила.[123]

Вариация на сибирския шаман представлява т. нар. ангекок у ескимосите на Гренландия. Един наблюдател[124] на магическия сеанс казва за тоя магьосник-лекар: „Той седна (при угасени лампи и вечер, защото се предпочита тъмнината) на земята до една изсушена кожа на тюлен, която движеше; той биеше на барабан и пееше. Всички присъствуващи пееха с него. От време на време песента биваше пресичана от вика: „гойе, гойе, гойе, гойе, гойе, гойе!“, значението на който не разбрах и който идеше ту от един, ту от друг ъгъл на колибата. След това всичко замлъкна и не се чуваше друго освен запъхтяното дишане на ангекока, който сякаш се бореше с нещо по-силно от него. Скоро се чу шум, подобен на тоя от кастанети, и се почна същата песен и същият вик: „гойе, гойе, гойе!“ Изтече по тоя начин един час, докато магьосникът успее да принуди духа, т. нар. торнак, да се отзове на поканата му. Духът дойде най-сетне, известявайки за пристигането си с един страшен шум, подобен на тоя, който прави голяма птица, кога лети над покрива. Ангекокът, все като пееше, му задаваше въпроси, на които духът отговаряше с чуден за ушите ми глас, но който сякаш идеше от входа, гдето бе седнал ангекокът.“ — Някои магьосници са в състояние да се раняват до кръв във време на екстаз и търсят ножове. Други карат да ги върже някой здраво, после се оказват развързани.

Първобитните племена по островите на Тихия океан имат същите магически обреди и идеи. На о. Вили (група Фиджи) шаманизирането у папуасите се върши така по описанието на Уйлямс.[125] Най-напред настъпва у зрителите дълбоко мълчание и очите им се устремяват към потопения в мисли жрец. Измине ли малко време, той почва да се тресе, виждат се нервни потреперванния на лицето и членовете му. Тези потреперванния се увеличават, раздвиждват се всички мускули на тялото му, и жре-

[121] W. Matthews, The mountain chant. A Navaio Ceremony, Washington, 1887, цит. у K. de Jong, ц. с., 281.

[122] Carl Limholtz, Unknown Mexico, London, I, 1903, 311 сл.

[123] J. Lubbock, Les origines de la civilisation, trad. E. Barbier, Paris, 1881, 250 сл.

[124] Graah, Voyage to Greenland, 123, цит. у J. Lubbock, Les origines de la civilisation 33. Срв. и Н. Харузин, Этнография, IV, 420.

[125] Wiliams, Fij and the Fijians, I, 224, цит. у J. Lubbock, Les orignes de la civilisation, 339. Срв. и СбНУН, XXXIV, 187, гдето вм. „ескимосите“ трябва да се чете „папуасите“.

цът почва да прави конвулсии, като че ли е трескав. Понякога тези трепети са придружени с шепнения и хълцания, вените се надуват и циркулацията на кръвта се ускорява. Жрецът е обхванат сега от бога си; думите и действията му не са вече негови, а на бога, който го е изпълнил. Остри викове: „кой ау, кой ау! това съм аз, това съм аз!" изпълнят въздуха; вярва се, че така възвестява богът пристигането си. „Жрецът отговаря тогава на въпросите, и очите му са изскочили, гласът му става неестествен, лицето му е бледо, устните му сиви, дишането му затруднено; той прилича с една дума на беснуващ луд; пот тече от всяка негова пора, сълзи бликат от очите му; след което симптомите постепенно изчезват. Жрецът гледа наоколо си, като че не знае где се намира, и в момента, когато богът извика: „аз си отивам", той се хвърля страстно на земята или удря долу с тоягата си. Конвулсивните движения продължават още някое време."

У индианците,[126] както и у много първобитни племена, званието на магьосника-лекар е наследствено, то преминава от баща на син. Ала не всички деца са еднакво пригодни да наследят занаята, и още докато са на 8—10 години, бива избрано между тях онова, което се предпочита. То спи отделно от другите, за да бъде посещавано от духовете, дошли във вид на птици или зверове; по-старият магьосник-лекар му тълкува виденията и го напътва да се обръща за всичко желано към добрите духове; в усамотението си то пости дълго и пази мълчание; а когато порасне, бива посветено в званието си чрез една танцова церемония, която има религиозен характер и е придружена с песни и с действия, които п р и с п и в а т кандидата; събуден, той е вече готов да почне изкуството си. Освен като лекар магьосникът се подвизава и като пророк. Каже ли той на болния, че ще умре в определено време, болният се убеждава, че ще бъде тъй, почва да крее и най-сетне умира — в съгласие с предсказанието. Ала изкуството си отмъщава на самите лекари понякога, и когато напр. един лекар у племето Нишрам заплашил, че ще докара някаква зараза, хората го убили, като го стегнали с въжа и привързали на един кон, прогонен в полето.

Нека добавя, че индианците в Гвинея и другаде смятат идиотите за хора, които общуват с добрите духове, поради което думите и делата им се вземат за божествени. Индианците в Бразилия също имат на почит слабоумните и в това отношение те не се различават от простия народ в Арабия, гдето идиоти и уродливи минават за светци, способни за пророчества, смятат се за обхванати от духове и за блажени.[127]

У австралийските племена[128] магьосниците-шамани образуват, ако не особена каста, най-малко една корпорация, гдето понякога тайната сила се добива по наследство. Но обикновено приобщаването става чрез откровение във време на сън или на екстаз. Понякога духовете на родителите се вестяват и дават на децата магическите способности, но след като тези потомци са прекарали в уединение и пости. Който иска да стане магьосник, трябва да спи на гроба, и ако през нощта духът дойде да го убие и да отвори

[126] A. B a s t i a n, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde, Berlin, II, 1888, 108—111.
[127] R. A n d r e e, Besessene und Geisteskranke, Ethnographische Parallelen, N. F., 1 сл.
[128] H. H u b e r t et M a u s s, L'origine de pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes, Mélanges d'histoire des religions, Paris, 1909, 131 сл. Срв. и H o w i t t, On Australian Medicine-Men, цит. у A. B a s t i a n, Allerlei I, 223 сл.

тялото му, да взема вътрешните части и да ги замести с нови, той ще сполучи. Но призванието може да се получи не само от духовете на мъртвите, а и от демони и богове, след като магьосникът се е качвал на небето и е имал среща с тях. Тайнствената сила трябва да се подновява периодически: затова магьосникът се качва за цял сезон на някоя планина и чрез постене и други лишения получава от боговете милост. Обредите на посвещението са твърде сложни и малко известни на учените, и ние не сме в състояние да определим колко митологическа традиция и колко индивидуално съзнание е тук налице, дали магьосникът е жертва на илюзиите си, или илюзиите му са наложени от традицията.

У племето Курнай има два вида магьосници: едни гадатели и гледачи, други вражалци и лекари. Първите са духовни медиуми и певци, те предсказват бъдещите неща, откриват изчезналите, съставят песни и танци и са един вид благодетели на племето си. Едните и другите еднакво получават откровенията си от духовете на мъртвите, които им съобщават формули и обреди и ги снабдяват с магически субстанции и оръдия. При това духовете или посещават сами бъдещия магьосник, или го отвеждат в своето царство, гдето той вижда нови неща и узнава тайните на изкуството си. У племето Варамунга бъдещият магьосник се оттегля в пустинята и в течение на много дни бива спохождан от духове-демони (отчасти сходни с тия на мъртвите, отчасти свободни като феите), които го убиват, отварят го и турят вместо органите му една малка змия, въплъщение на магическите сили. После те го оставят, приятелите му го намират, те го мислят умрял, но той оживява и по това се познава, че е вече магьосник-лекар. Общо взето, откровението у австралийския шаман върви по тая схема: спохождане от демона в изолирано състояние, не в група хора; общуване на магьосника с други магьосници, след което иде усамотение в гора или пустиня обредни лишения, пост и страстни умствени упражнения за халюцинации; откровението е свързано с екстаз и последвано от делириум; индивидът вярва да е бил в света на духовете и животът му занапред взима друг ход; при срещата си с духовете той е получил някаква магическа субстанция, обикновено планински кристал.

Всички приведени дотук факти из магическата практика и религиозната мисъл на племената по разни части на света, у които вирее под тази или онази форма шаманството, идат да поставят в правилна светлина определени черти на нашето нестинарство, да ни разкрият неговата психология. Оставяйки настрана въпроса за произход, за нас е ясно, че при тези въззрения и обреди ние се натъкваме на една универсална верига от идеи, които намират изява в еднаква система от обредни действия и институции, в сродни откъм общия си характер понятия за света, за човека и за начините на въздействие върху тока на нещата — така че нашите нестинари престават да бъдат изолирано явление, те намират своята естествена духовна атмосфера, своите добре уяснени антецеденти в примерите отвред. Нам предстои сега, опрени на тези аналогии, както и на изтъкнатите връзки с родствени стари култове, да разкрием пълната природа на нестинарския обичай, да вникнем в същина, първоначален смисъл и съвременно значение на всички елементи, от които се слагат тази тъй интересна за етнолога и религиозния историк обредна старина у нас.

ГЛАВА IV

ТЕОРЕТИЧЕСКИ ПРЕДПОСТАВКИ

I *Две основни положения при тълкуване* на нестинарската обредност; методология на съпоставките и на тъждествата. — Нестинарите като иерофанти, литургията им като синкретична мистерия. — Общи черти на *посвещението в първобитни и развити култове.* — Главни елементи на всяка мистерия: общуване със свещения свят, практически облаги, повишено настроение. — *Нестинарството като призвание:* свободен подбор и наследственост, способност за екзалтация. — *Пост, измъчвания и въздържания* като средства за сдобиване с магически сили.

II. *Характеристика на екстатичните явления:* изпълване от ново съзнание, нов свят на душата; видения и деперсонализация, подобни на поетическото вживяване. — *Мистическо съзерцание* у шаманите, И. Лойола, св. Тереза, Ал-Газали и др. — Истерични припадъци и каталепсия. — Нарушение на психическото равновесие, свързано с анестезия. — *Форми на истеричния припадък* у нестинари, дервиши, шамани и християнски светци; настъпване и развой на нервната криза. — *Нестинарското „прихващане".* — Пророчески дар на примрелите и пренесените на оня свят. — Искрена вяра на разните категории пророци в посвещенията и чудните им дарби.

III. *Фактори на колективната психоза* при нестинарите. — Празнични сборове (панаири) и процесии към свещени места. — *Култовият танец,* ролята му при екстаза. — Хоровод и единична игра на нестинарите в огъня; нестинарската свирня и свещеният тъпан. — *Религиозни епидемии* по стъпките на масови възбуждения; ширене и на Дионисовия култ, танецът на св. Вит, лаещите жени в Бретан и др. — Ендогамия в нестинарските села. — *Обстановка на прихващанията* в даден годишен момент.

IV. *Нестинарите като пророци и врачалци.* — Пророчества и прокоби при екстатичното пренасяне на шамана. — *Св. Константин като дух-покровител;* как той е внесен в обредността? — *Анестезия на играчите в огъня:* опити за обяснението ѝ. — Физиологически и психологически причини. — Граници на имунитета (ненаранимостта и безчувствието). — *Потекло на името „нестинари".* — Етимологии и обяснения на по-раншните записвачи. — Две сериозни хипотези: производство от νηστεία, пост, и νηστιά, огън. — *Разните форми на името „нестинари" — „нищинари".*

I. НЕСТИНАРСТВОТО КАТО МИСТЕРИЯ

Двете основни положения, от които трябва да излизаме при тълкуване на нестинарската обредност, са: 1) убеждението, че тук се касае за далечна реминисценция от древна култова практика, навярно от една синкретична мистерия, родината на която би трябвало да се търси на Изток; и 2) съществуването на редица сходства, които сближават загадъчната на пръв поглед старина в Тракия с устройство и назначение на магическо-религиозните посвещения у първобитни и напреднали народи.

Несъмнено ние сме твърде непълно запознати с предисторията на нестинарството, пък и за съвременното му състояние не всичко е съвсем ясно разкрито. Догматическа и етическа страна напр. остават за нас тъмни поради липсата на преки показания от изпълнителите на старинския канон. Колкото проницателен да бъде наблюдателят отвън, той няма да долови някои съществени черти на религиозната мисъл, ако не дойде на помощ довереното съобщение на самите нестинари. А последните пазят върху всичко, което досяга запретената им вяра и обредност, пълно мълчание. Въпреки това, въз основа на досега изнесеното, ние можем да твърдим: нестинарството представлява една западнала и замъглена откъм оправдание езическа преживелица, която се крепи само благодарение на връзките си с най-интимните духовни интереси у това население, изпълнено от чувство на греховност, и на живата още надежда да се спечели чрез огнените игри милостта на светеца-покровител, който праща плодородие, здраве и спасение от всякакви беди. А това е не малко като стимул за поддържане на обичая, то е дори решаващо за упоритото му зачитане в ония села. Като пророци, лекари и посредници между божество и смъртни, нестинарите продължават да се радват на голяма почит в своето ограничено общество, и тъкмо защото е тъй добре поставена в мнението на средата тази квази-жреческа каста, всички удари отвън са се оказвали доскоро безсилни да отстранят суеверно-магическата обредност.

Взета откъм главните си елементи — доколкото те са положително установени, — тази обредност получава своето по-голямо или по-малко осветление чрез съпоставки със сродните обичаи, вярвания и идеи в разни културни кръгове. И ако в едни случаи, както вече видяхме, сравнението ни навежда на заключения относно историческото потекло, по силата на специфични родства, в други случаи пред нас изпъкват по-дълбоки психологически успоредици, които ни разясняват някои типични процеси на религиозно-магическата мисъл. Защото аскетически изпитания, жертвоприношения, екстатични припадъци и видения, медицинска демонология, пророчески функции и т. н., както ги имаме при нашите нестинари, не представляват нещо локално и частно, а възлизат към методи на религиозната практика, както ги срещаме в безброй по-близки или по-далечни вариации по цялото земно кълбо. Разбира се, твърде важно е да се следи при тия сходства докъде се простира съвпадането на форми, идеи и настроения и доколко това са явления с тъждествен мироглед в основата. Методологически ние стоим тук пред задача, решението на която обуславя правилно и неправилно вреждане на частния случай под общия закон. И ако няма достатъчно далечни граници за нашите сближения, няма също и достатъчно строги критерии за свързване на изолираните факти в една идеална или прагматическа цялост.

Общо погледнато, нестинарите ни се представят като посветени в една тайна жреци, като изпълнени от висок дух пророци, повикани да приобщат вярващите към здраве, щастие и спасение на душата, да разкрият греха, да намерят очищението, да вещаят волята на светеца-покровител. В тези свои функции и с познатата литургическа практика, особено с танеца в огъня, те се явяват сякаш иерофанти на една отживяла днес мистерия, т. е. такива изпълнители и тълкуватели на свещения обред, каквито знаят всички тайни култове на древността. Но трябва да правим разлика между нестинари и нестинари, така че докато на една страна стоят малкото нестинарски светци, с техните домашни параклиси и техния магически авторитет, на друга страна стоят множеството случайно „прихванати" веднаж през годината, заедно с цялата община зад тях.[1] При това, за разлика от официалното богослужение и черковните проповеди, достъпни за всички, без оглед на род и местожителство, празниците, обредите, порочествата и огнените игри на нестинарството са интерни, т. е. ограничени само за общината, само за тесния кръг добре познати вярващи, из чиято среда става подборът на нестинарите *κατ'ἐξοχήν*, на нестинарските учители и чудотворци. Че подобна организация и подобни понятия за божественото откровение не противоречат по същество на християнските идеи, показва ни историята. От момента, когато напуска традициите на Мойсеевия закон, младото християнство възприема, под влияние на елинизма, формата и практиката на мистериите. Отначало християнските общини са вътрешно взети, затворени организации, характеризирани с една тайна доктрина и със символически обреди за посветените — както това личи вече от термините *μυστέριον* (мистерии) и *τέλειος* (посветен) в речника на св. Павел.[2] В това отношение християнството се поставя на същата почва на религиозни въззрения и на социални установления, на която стоят мистериите на Гърция (Елевзиниа), на Сирия (Magna Mater), на Фригия (Атис), на Египет (Изис и Озирис), на Персия (Митра) и т. н. Ето защо и инициаторите на нестинарската обредност, гдето и да търсим тяхното първо огнище, биха могли да усвояват изработените по-рано форми и методи на мистическото посвещение. И интересно е да се изтъкне[3] как всички мистерии по земното кълбо показват

[1] В култовата община на богиня Изида, в римската империя, се прави разлика между м и с т и (с жреческа функция), които са посветени, положили са клетва за службата си на бога (sacramentum) и са „навлекли игото", и п р о з е л е т и (advenae), които, плашейки се от строгата аскеза и обричането за през цял живот, само вярват и участвуват в церемониите. Срв. R. R e i t z e n s t e i n, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig, 1910, 7.

[2] Срв. G. D'A l v i e l l a, Croyances, Rites, Institutions, I, 1911, 224. Кръщението е представено у св. Павел (Колос. II, 12) като една мистическа операция за приобщаване на неофита към смъртта и възкресението на Исус. Гръко-римските адепти на християнството превръщат това тайнство в едно продължено посвещение, чиято фразеология и рамки биват заети от езичеството по пример, даден от гностиците. У една секта на гностиците се предвиждат няколко степени на посвещението, така че след първата, „кръщение с вода" (което увежда „в местата на Правдата и на Светлината"), иде втора, „кръщение с огън" (което увежда „между наследниците на царството на Светлината"). Срв. G. D'A l v i e l l a, L'imitation, institution sociale, magique et religieuse, Revue de l'Histoire des Religions, t. LXXXI, 1920, 11 сл., с указ. на E. H a t c h, Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church, London, 1890, 295 сл. Срв. още A. v a n G e n n e p, Les rites de passage, Paris, 1909, 126, 133; G. A n r i c h, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, 1894, и същият Arkandisziplin, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von F. M. S c h i e l e, Tübingen, I, 1909, 686 сл.

[3] A. L a n g, Myth, Ritual and Religion, London, I, 1887, 282 сл. Ланг отбелязва като главни точки, в които се схождат елински мистерии с практики в Америка, Африка

удивително много сходства помежду си, без да стоят във взаимна връзка, — което иде да оправдае съпоставянето на древни елински или азиатски култове с религиозно-магически обреди на първобитните племена в другите континенти.[4]

Цел и изпълнители на мистерията

При внимателно сравнение на апарата от мистически представи и действия другаде с практиката на нашите нестинари ние съзираме сходства и известни различия, чието разбиране не е трудно. Сходствата, общите черти идат от реминисценциите, които свързват днешната обредност със старите култове, а различията — от упадъка на тази обредност до една религиозно-битова вкаменелост, лишена от своите обяснителни елементи в живота легендарно-митическа традиция. Нестинарите-светци спадат към категорията на онези избрани личности във всяка мистическа организация — мисти, магьосници, шамани или жреци от особени родове,— които имат за длъжност да вършат очистителните церемонии, да принасят изкупителните жертви и да посредничат за откровенията на божествените сили. Подборът на новите послушници, на неофитите, става най-често между такива млади хора, които показват известно разположение за истерични припадъци и самовнушения, при което не без значение за появата на последните са празничните процесии, уединеното съзерцание, постът, изкуствените възбуждения и т. н. Екстазът в случая е белег на влизане в бога, на постигнато общуване с избрания дух-покровител, и земно предчувствие на крайното блаженство. Страх от профанация, на една страна, или страх от преследване, на друга страна — особено ако меродавните кръгове се окажат неприязнено настроени към изолирания култ — са нещо твърде естествено при всички подобни сакрални действия; отгдето и криенето, навикът да се пази в голяма тайна всичко, което досяга институция, догми и литургия.

Взето като преживелица от древна мистерия — и то като амалгама от култови и теологически идеи, присъщи на няколко религиозни кръгове, — нестинарството престава да бъде неразрешима гатанка за изследова-

---

и Австралия: 1) мистическите танци; 2) употребата на инструмент, turndun у австралийците, bull-roarer у англичаните, κῶνος у гърците (дръвче; което се върти и прави шум); 3) мазането с глина или с друго подобно вещество, което се измива, в знак на очистване от вината и на влизане в нов живот; и 4) представления със змии или вършене други „лудории" (mad doings) у нецивилизованите. Но, както забелязва Далвиел, тоя списък на общи места би могъл да се допълни с още важни подробности, все тъй универсални, напр. подготвителен пост, жертвоприношение на животни, маскиране и др. Срв. Goblet D'Alviella, Revue de l'Histoire des Religions, XLVI, 1902, 178. Най-съществените моменти на мистическото посвещение и свещенодействие са формулирани отново у същия Далвиел — вж. след. забележка.

[4] С оглед на тези успоредици, позволили на сравнителната религиозна наука да интерпретира класическите мистерии с помощта на шаманистическите идеи и действия у днешни диваци, Гобле Далвиел изтъква следните типични черти: 1) изпълнение на редица формалности, които очистват и подготвят профанната личност за посвещението, отделяйки я от нейната досегашна среда; 2) друга редица формалности, които увеждат неофита в свръхчувствения свят; 3) изнасяне на свещени или символични предмети и обяснение на тяхното назначение, със запрещение да се разкриват думи и неща пред непосветените; 4) обреди за възвръщане на посветения към първоначалното му състояние. G. D'Alviella, De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis, Revue de l'Histoire des Religions, XLVI, 1902, 173; същият L'Initiation, ц. съч. LXXXI, 1920, 16.

теля. Всичко в него указва на катартични обреди, на някогашно драматическо възпроизвеждане на една божествена история и на вживяване в един духовен свят, гдето се черпи упование за щастие долу и за блаженство горе, както го знаят толкова сродни практики. Основният елемент, характеристиката и оправданието на всяка мистерия е влизането в общуване с високи сили, откриването за обхванатия от духа, от божеството, на една светлина всред толкова тъма на земното битие. Дефиницията, която би се дала на мистерията, трябва да изтъква на първо място тъкмо тази особеност — и с право Арнолд ван Генеп разбира под мистерия „целокупността от церемонии, чрез които неофитът, преминал от профанния свят в свещения, общува пряко и окончателно с тоя"[5]. Като вторичен елемент, тясно обусловен от първия, иде надеждата, че наличността на толкова посветени лица, изпълнили с всичката мъчителна скрупульозност божествените предписания, и приобщаването на цялата община към свещените церемонии, гдето влизат редица магически заклинания и въздействия върху природните сили, ще имат за последица настъпването на максимум благотворни резултати за поминък, здраве и всяко щастие на вярващите. Защото, както отдавна е забелязано, повечето обреди и култове на древния свят имат най-практическо назначение, служейки като особена, магическо-религиозна метода за спечелване на икономически и специално земеделско-скотовъдни изгоди — отгдето и връзката им със стопанския календар или с характера на годишните времена.[6] Най-сетне, не би трябвало да подценяваме тук и оня по-общ емоционален елемент, който сродява всеки празничен обред с игрите изобщо и който внася в живота на отрудения народ, край толкова много грижи, едно повишено самочувствие, бодрост и нравствена свобода. Из това празнично настроение, както го изпитват при сборове, общи трапези, всевъзможни забави и процесии участниците в мистерията или в годишния обичай — особено ако има и нещо тайствено, нещо поразително, способно да раздвижи мощно въображението (при нестинарите нощното шествие с факли, гледката на прихванатите, които като фантоми танцуват в огъня, пророческите вещания на екзалтираните и т. н.), — може да се обясни тъй също до известна степен очарованието на обреда върху духовете и копнежа, с който се очаква настъпването на знаменателната дата в календара. Консерватизъм на толкова езически обреди се дължи навярно и на тая атмосфера от настроения, нагледи и афекти, тъй поетически в основата си и тъй мъчно изкоренимы при една нова религия, която иска да насажда само суров нравствен дълг и отказ от радости. Вече по тая причина мистическите култове на древността упражняват трайно въздействие върху младото християнство,

[5] A. v a n G e n n e p, Les rites de passage, 127.

[6] Срв. по-горе, Увод, и A. v a n G e n n e p, ц. кн. 116. „Тези, които въвеждат мистериите, пише още Дюпюи, са имали за цел да засилят вярата и да утешат човека в неговите нещастия чрез големите надежди, почерпани от религията, чиито принципи му биват представени под външното облекло на някоя тържествена церемония и под свещеното було на алегорията. "D u p u i s, Origine de tous les cultes, I p. du t. IV, Paris, l'an III, de la République. 8. Дюпюи следва тук дефиницията на Плутарх, De Iside et Osiride, 27, според когото богиня Изида създава мистериите, като „примесила към свещения обред образи, указания и подражания на ония прежни страдания (на Озирис) и като наредила така един урок по благочестието и една утеха за мъжете и жените, които се намират в същите злополуки." Оставим ли настрана възгледа за явен предумисъл при възникването на първоначалната магическа обредност, вярно остава наблюдението за надежда и утеха на страдащите.

като му налагат — против волята на апостоли и черковни отци — своите профанномагически представи, от които малцина новообращени биха могли да се откажат, щом непоправимо са свикнали с тях.[7]

Твърде важен е въпросът, как се вербуват представителите на нестинарските тайнства, актьорите в тая избледняла днес мистерия. Ако някога в такива случаи е имало една организирана каста, една затворена група длъжностни лица, гдето права и знания се предават било от род в род, като скъпа привилегия, било чрез специална церемония за посвещение на избраниците, по-късно, с упадъка на култа и оцеляването му като преследвана преживелица, настъпва разлагане на съсловието от жреци, мисти, маги и деградирането им до непосветени от никого любители на обредната игра или свободни вражалци. Решава тук вече не законът за наследство или официалното посвещение, а изключително личното влечение, доколкото то намира признание от средата. Днешните нестинари не могат ни най-малко, въпреки всичкия си авторитет, да се приравняват с рода на Леви у евреите или на Евмолпа у гърците, гдето жреците се грижат за култа и изпълняват функциите си по право на осветен от старината семеен избор. Разбира се, случаите на кръвно родство и на известна приемственост в дарби и наклонности у нестинарите не бива да се игнорират — но те свидетелствуват само толкова, че приобщаването към мистическите обреди, пророчества и лекувания може да настъпи понякога по силата на вродени разположения, без това да бъде правило. В тая точка нашите нестинари стоят — по регрес или нова еволюция — на същото стъпало, гдето се намират и съвременните шамани. В едни случаи именно шаманският дар се смята получен по наследство: у якути, буряти, вотяки, алтайци има известни семейства, които минават за избраници на духа-покровител, така че само потомците им могат да бъдат медиуми на високите сили; но в други случаи, както това се наблюдава у повечето некултурни раси, способността да става някой шаман се признава за потенциална в цялото племе, като проявата ѝ се поставя в зависимост от лични качества, желание и т. н.[8] Това състояние може да се развие — ако бъде взето като начален стадий — нататък в две посоки: шаманът печели в репутация и усредява в ръцете си някои социални функции, които го приравняват към жреца или господаря; или пък той губи в оценката на община, на племе и се превръща в магьосник от низш разред, непризнат от истинските представители на религията.[9] Нестинарите заемат у нас дотолкова по-особено положение, доколкото не са ни едното, ни другото, а нещо по средата: социалното им положение не ги издига високо освен в очите на техните слепи почитатели и от гледище на православната черква те са само жертви на груб предразсъдък, на езическо суеверие. При това те не образуват организиран и затворен кръг, макар и да са, чрез „главните нестинари“, една професия, която напомня с тези или онези свои действия положението и функциите на жреци у древните, на шамани у новите езически народности.

Най-важната отличителна черта на главния нестинар или на главната нестинарка е способността за р е л и г и о з н а е к з а л т а ц и я — онова

[7] Срв К. А н r i c h, Das antike Mysterienwesen и стат. Arkandisziplin, Die Religion in Geschichte u. Gegenwart.

[8] Н. Х а р у з и н, Этнография, СПбг, IV, 1905, 401, 404 сл.

[9] Н. Х а р у з и н, ц. с. 419.

душевно качество, чрез което се постига екстазът, т. е. влизането в бога и откриването на високите тайни. Нестинарят не би могъл да си извоюва признание, ако не показваше нещо изключително в своята природа, една възбуденост, благодарение на която минава за медиум на свръхестествените сили.[10] Тази негова вътрешна организация го обособява от средата му, внушава и на самия него и на околните вярата, че той е предопределен да бъде тълкувател на високата воля, посредник между общината и свръхчувствения свят — безразлично дали са Богородица и разни светци, или душите на умрелите. Четейки всички ония описания, които ни рисуват положението на главния нестинар и устройството на профанния култ във връзка с неговата личност, ние се убеждаваме, че от решаващо значение са тъкмо тия необикновени добродетели на духа, извор за материални и нравствени блага на общината. Ако източните мистерии (на Озирис) окуражават постъпилия на служба, „надяналия игото“ борец за тържество на правия бог с думите: „не се плаши, магическата ти дума е твоето оръжие“,[11] несъмнено е, че тази магическа душа ще проличи преди всичко в непроизволното това отърсване от неземните възприятия, за да се рее нашето аз в сферата на божественото, на духовете. И нестинарят, и мистът, подобно на съвременния шаман, знаят два вида обредни изпълнения: едни, чрез които се облекчава настъпването на желания екстаз, и други, които трябва да докажат на околната среда, да убедят зрителите, че избраникът наистина се намира при чудесните свои продукции (игра в огъня, прогонване демона на болестта, пророческите видения, отгатването на скритото) под закрилата на свръхземните сили.

Пост. очищения и самоизмъчвания

Между средствата за подготвяне на екстаза, с всички негови последици, твърде видно място държат постът, очищенията и измъчванията. Тези средства образуват негативната, аскетическата метода за изпразване на индивидуалното съзнание, за умъртвяване и засилване на религиозния моноидеизъм, и те предхождат обикновено другите видове упражнения, положителните, чрез които се цели реализиране на екстаза.[12] Постът, като въздържане от храна и от вода или — в по-широк смисъл — като отхвърляне на известни видове храна, представлява най-обикновената физиологическа предпоставка на религиозно-магическите обреди, и неговото назначение е ту да се премахне опасната при общуване с боговете нечистота на тялото, ту да се уведе божественото откровение.[13] „Постът, бележи още Е. Тайлър, придружен често от други лишения и от дълго уединено съзерцание в пустинята или в гората, е едно от средствата, които най-силно допринасят за нарушаване на умствената дейност и извикване на екстатични видения.“[14]

---

[10] Срв. за шамана Н. Харузин, Этнография, IV, 435.

[11] Относно папируса, писан за египетския цар Псаметих, срв. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 69.

[12] E. Murisier, Le sentiment religieux dans l'extase, Revue philosophique, 46, 1898, 609 сл.

[13] E. Westermarck, Origin... of the moral ideas II, 292 сл.

[14] E. Tylor, La civilisation primitive, Paris, II, 1878, 527.

В разни индиански племена ловците, преди излизане, постят, за да имат сънища, които показват где се намира дивеч и как най-лесно може да се укроти гневът на злите духове. Пророчицата Вавозе постила в моминството си в своята самотна колиба дотогава, докогато не се почувствувала пренесена в небесата, гдето видяла големия дух: това било първото указание за нейната бъдеща дарба. Шаманът Шингваух признавал, че съплеменниците му постели в течение на шест-седем дена, докато тялото им и духът им станат леки и свободни и в сънищата си почнат да виждат слънцето: този сън, мислели те, им позволявал да угаждат всичко тайно за земята. Ако постът продължи дълго, човек имал често пророчески сънища и смогвал да достигне до високо положение в средата си. И Добрицхофер ни описва как се ставало магьосник: в продължение на много дни кандидатът седи край някое езеро и се въздържа от храна дотогава, докато не почне да изпада в делириум и да се мисли, че се е сдобил с мъдрост и сила да предугажда бъдещето. И ако е вярна думата на Гален, че сънищата, причинени от постене, били най-отчетливите, няма защо да се чудим на думите на зулусите, които не вярват в тлъстите пророци и казват: „Тяло, което се пълни постоянно, не може да съгледа тайните неща.“ Магьосникът-лекар у тях се подготвя за общуването си с духовете покровители (Амадхлози) чрез недостатъчна храна, лишения, мъки, дисциплина и уединено ходене; след всичко това той ще падне в несвест и тогава става способен твърде често за екстатични видения.[15]

Към тези примери от първобитните племена бихме могли да добавим още следните по-типични. Индианците от американското племе нутка постят в течение на три или четири седмици и не се сношават с жените си, когато трябва да предприемат военен поход. У племето ариката строгият пост, сведен към пълно отказване от храна, трае в такива случаи четири дни; през това време въображението се възбужда до делириум, явяват се видения, по които най-старите или мъдрите пророкуват за изхода на сражението. Ловците в Колумбия, когато искат да си осигурят щастлив лов, постят и се къпят в течение на три-четири дни и не докосват два-три месеца наред жените си.[16] А на о. Мадагаскар, като хубаво продължение на тая практика и като особен вид симпатическа магия, се съблюдава обичаят: щом мъжете са заминали на война, жените и момичетата дома танцуват непрестанно дене и нощем, без да лягат да спят, без да се хранят, като се въздържат строго и от полови сношения, убедени, че целомъдрие, игра и пост ще дадат издръжливост и победа на участниците в боя.[17] Очевидно всички тези лишения и измъчвания на тялото имат за назначение да подигнат настроението в желаната посока, да укрепят волята, да засилят енергията, и това отговаря на реалните психофизически тенденции на човешката природа, инстинктивно или по дълъг опит угадени още на първобитно умствено стъпало. Веднаж осъзнати на практика, тези средства биват възприети от религиозно-магическата мисъл, за да получат широко приложение в литургия и обреди и за да се мотивират като достойна подготовка за божествени откровения, като неминуем данък на високите сили, които само по този начин могат да бъдат

[15] E. Tylor, ц. с., 529 сл.

[16] J. G. Frazer, Taboo and the perils of the soul, London, 1911, 161 сл., 198.

[17] J. G. Frazer, The Magic art, London, 1913, I, 131. За пости и въздържания в мистич. организации на африканските племена срв. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen, 191.

разположени за милост, за общуване със смъртните. Постът, при това, може да получи значение на катартична церемония — едно, като се отстрани всяка нечистота на тялото чрез въздържане от храна, и друго, като се осуети влизането чрез питателните вещества на демони в организма. Стъпка нататък в това лустративно-табуиращо разбиране на поста, на аскеза, образува положителното измъчване на тялото, свещената флагелация, която трябва да освободи душата от веригите на плътта и да я приготви за общуване с високия дух.

Каква роля се пада на поста и на другите средства от този род при посвещение и сеанси на шамана, видяхме вече. Бъдещият шаман се оттегля в уединение, в гората или другаде, и там чрез диета и упражнения улеснява работата на въображението си, увежда невропатически състояния, които му позволяват да придобие специфичните качества на призванието си. Той пости, очиства се чрез вода, която е черпана по особен начин, предава се на контемплация, извиква сънища, изпада в конвулсии.[18] „Гренландецът, казва Кранц, когато иска да стане ангекок, трябва да се оттегли за известно време далеч от хората, в уединено място, да живее като отшелник, да прекарва в съзерцание на Торнарсук и да го моли да му прати един торнак. Лишен от всяко човешко общество, тялото отслабнало от пост и от напрягане на духа върху една и съща мисъл, въображението на тоя човек се забърква до такава степен, щото той има видения, явяват му се хора, животни, дори чудовища. Той се убеждава лесно, че това са действително духове, защото мисли само за духове, и той завършва с конвулсии, които иска да увеличи и да продължи."[19] Все тъй австралийските шамани се качват на някоя планина или отиват в някоя пустиня и там се предават на аскеза и на страстно съзерцание, които трябва да ги сродят със света на духовете, отгдето се черпи магическа сила.[20] Тази практика намира своя исторически паралел в превръщането на Саул-Павел, оттеглил се в Арабия, за да събере духа си и да се приготви за званието си, което му открива сам Христос, като го спохожда и ръководи в пътя на просветлението. Все така и китайските магьосници се готвят за своите обредни представления и за газенето в огъня чрез усамотение, пост и други самоизмъчвания. Аскетическата тая практика има за цел, според признанията на самите китайци, да очисти тялото и да го направи способно за посещението на божествения гост, който трябва да влезе в него. В продължение на дългия си пост тези слуги на бога се предават на непрекъсната контемплация, която ги сродява с анормалната представа за явяване на духа и за обхващане от него.[21] Несъзнателното самовнушение и отслабването на разсъдъчната способност вървят тук ръка под ръка, за да станат тези магьосници първа жертва на общата илюзия за манифестация на боговете чрез избрани личности.

---

[18] A. van Gennep, Les rites de passage, 153; Н. Харузин, Этнография, IV, 407 сл., 411.

[19] Crantz, History of Greenland, I, 210, цит. у John Lubbock, Les origines de la civilisation, Paris, 1881, 250.

[20] Срв. H. Hubert et Mauss, Mélanges d'Histoire des Religions, 152, 163. Подобна практика у индианците Арапахо, K. Preuss, Archiv für Religionswiss. XIV, 249.

[21] J. J. M. de Groot, Les fêtes. . . à Emoui (Amoy), Annales de Musée Guimet, XI, 302.

Аналогична практика в древните култове

Практиката у некултурни и малокултурни племена намира аналогии в култовата обредност на източния и класическия свят. В мистериите на Атис оплакването на умрелия бог се съпровожда с пост, чието значение е навярно да подготви тялото на новопосветения за благословеното причастие, като го очисти от всичко, способно да оскверни свещените елементи.[22] Едно от най-важните неща, които източните мистерии носят за римския свят, е несъмнено катартиката, както тя чисти душата от петна и приготвя безсмъртие за благочестивия. Чрез разни обредни церемонии, чрез обливания и лустрации, които трябва да повърнат на миста първоначалната му невинност и които представляват магическо средство за въздействие върху духа, ако не са все тъй духовна дезинфекция против лошите духове, влезли в тялото и осквернили го, — жрецът причинява едно ново раждане, доставя предчувствие за вечното блаженство. Извън тези литургически действия целта се постига също чрез лишения и страдания. Франц Кюмон казва: „Въздържането, което пречи на вредните сили да се вмъкнат заедно с храната в нашето тяло; целомъдрието, което предпазва човека от всяко опетняване и всяка слабост, стават средство за освобождаване от властта на злите духове и за спечелване милостта на небето. Самоизмъчвания, трудни палъмничества, публични изповядвания на греха, понякога бичувания и наранявания, всички тези форми на покаянията и на умъртвяване плътта издигат човека и го доближават до боговете."[23] Още Иван Златоуст намира, че „постът прави душата по-широка и ѝ дава криле да се издигне високо,[24] и с това подчертава едно самонаблюдение, известно дори на първобитната мистика (срв. по-горе случаят с индианската пророчица Вавозе). Египетският ритуал, еднакво в култа на Изида и на други богове, държи твърде много на очищения, прикаждания и въздържания от храна и полови сношения за своите официанти; при това отначало катартиката няма нравствена, а магическа основа; касае се само за пропъждане на зли духове и подготвяне на мантика, т. е. за диета, каквато предписва лекарят при физическото оздравяване.[25] Едва по-късно тук се развива идеята за един етически ригоризъм, за нравствено очищение и подобрение на вътрешния човек, за един начин на живеене, който да съгласува религиозен идеал с ежедневна практика.

В Индия подобни изпитания са развити най-пълно във философско-аскетическата система Йога. Тя учи собствено изкуството за мистическо съзерцание и единение с бога, както то е познато в някои вариации на разните религиозни секти в Индия. Същественото там са постът, половото въздържане, уединението, очищението и обмиванията.[26] Т. нар. йога, ученикът, свиква да обуздава инстинкти, да сгорещява духа, да изпада в самохипноза и да вярва, че е достигнал до блаженото състояние на Самадхи, т. е.

[22] H. Hepding. Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen, 1903, 185; J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, London, 1907, 229.

[23] Fr. Cumont, Die orientalischen Religion im römischen Heidentum, 47, 49, 253.

[24] Cap. I. Genes. Homil. X, срв. Migne, Patrol, gr. LIII, 83.

[25] Fr. Cumont, ц. с. 107.

[26] H. Oldenberg, Religion des Veda, Berlin, 1894, 411, 482; R. Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. 1908, 170 сл., 209 сл.; срв. K. de Jong. Das antike Mysterienwesen, 186; E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig, 1908, 29.

да бъде пророк и светец. Независимо от това пост, бдене, мълчане и въздържане от известни храни и от сексуални връзки са основно предпазно средство против действието на зли сили. Ето защо преди изпълнението на някои священодействия или традиционни обичаи (жертвоприношение, женитба, стрижба на дете, изучаване на Ведите) трябва да се пости три дни, да се спи на гола земя, да се мълчи, да не се яде нещо солено или месо, да се пази целомъдрие и пр. Особено развит е постът, смятан като съществена форма на аскетическото самоизмъчване: „постът е целият тапас", казват текстовете Брахмана.[20] (Т а п а с означава собствено „горещина", после сгорещяване за аскеза, най-сетне самият аскез). Постът не само предпазва от влизане у човека на зли духове, но го и подготвя за онова просветление, чрез което настъпва отъждествяване на частния Атман с Атмана на вселената. И по идея, и по форма тези практики в Индия напомнят случаите в Западна Азия, бидейки навярно и в генетическа връзка с онова, което знаят малоазийските култове на древността.[28]

[27] H. O l d e n b e r g, ц. кн., 402 сл.

[28] Нека отбележим тук интересния факт, че в религията на Заратустра аскетизмът не е на почит; тя не допуска измъчванията в чест на бога и отказът от радости не е заслуга в очите на Заратустровите последователи. Още Анкетил Дюперон изтъква как от всички религии тая на парсите е едничката, която нито предписва, нито цени поста: „Парсът вярва, наопаки, че почита Ормузда, като се храни добре, понеже свежото и мъжествено тяло прави душата по-силна срещу злите гении; понеже човек, който усеща по-малко нужда, чете словото с повече внимание, има повече охота за добри дела. . ." A n q u e t i l D u p e r r o n, Zend-Avesta, II, 601. Вендидат отхвърля формално поста: — „Този, който не яде, няма сила нито за крепка чистота, нито за добро обработване земята, нито за да ражда мъжествени деца. Защото всяко телесно създание живее от храна: липсва ли тая, настъпва смърт" (Farg. 3, 33). „Този, който храни и засилва тялото си, като яде месо, той се сдобива по-лесно с добър дух, отколкото оня, който не прави това" (Farg. 4, 48). И женитбата е нещо по-добро от ергенството: „Ти, който имаш съпруга, о свети Заратустра, имаш предимство пред оногова, който няма. . . Така има предимството и бащата на семейство пред оня, който е бездетен" (Farg. 4, 47). Маздеизмът е в морала си оптимистичен и рационалистичен, и критиката му против всички отрицателни доктрини показва нещо здраво и жизнеспособно; той е реформа, насочена срещу спиритуализма. Срв. N. S ö d e r b l o m, Du génie du Mazdéisme, Mélanges Ch. de Harlez 1896, 298 сл. Срв. по въпроса и D. M e n a n t, Les Parses, Paris, 1898, 92. В упътванията на маздеистическия канон Саддар (гл. LXXXIII) се казва: „Трябва да се пазим добре от пост: в нашата религия е грях да се мине един ден без ядене. За нас постът се състои в постене от грях с око, език, ухо, ръка, крак." Срв. J. D a r m s t e t e r, Le Zend-Avesta, II, 1892, 61, заб. 34.

Интересно е, че в тази точка, гдето навярно се касае за късно отхвърляне на една ирационална практика в преходните релиозни системи, маздеизмът се схожда със схващанията на Исус в евангелията. В противоположност към Йоан Кръстител, който „не яде и не пие" (Мат. 11, 18) и се задоволява с оскъдна храна (Марк. 1, 6), верен на идеята си за покаяние и смирение, Исус може да се означи като човек, който „яде и пие" (Мат. 11, 19), проповядва една радостна вест и не препоръчва на учениците си поста на фарисеите и Йоановите последователи. Вж. по-подробно J u l i c h e r, в Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II, 830 сл. Постът в християнската черква не е задължителен още в 200 г. след н. е. въпреки усилията на някои да докажат, че тая дисциплина възлиза към времето на апостолите. Отначало тук се касае за „бдене" в сряда и петък в противоположност към еврейския пост в понеделник и четвъртък. Практиката се дължи навярно на тая еврейска традиция и на аскетическите течения в езичеството, като добива само ново осмисляне на „жертва на бога", според Тертулиан, и като се прикрепя в следапостолско време най-рано към Великден (великденски пости), по силата на Мат. 9,15, изтълкуван по особен начин. В православната и католишката черква постът се схваща като упражнение в умереност, като средство за обуздаване на плътта и за освобождение от греха. Срв. E. W e s t e r m a r c k, Origin. . . of the moral ideas, II, 388 сл.; и W. F. S c h m i d t, в Religion in Geschichte und Gegenwart, II, 832 сл.

Ролята на пост, въздържания и очищения в гръцките култове ни е загатната от доста свидетелства, които ни дават възможност да сравняваме магическите въззрения, легнали в основата на обредите, със съответните представи другаде. При Елевзинските мистерии напр., според показанията на Порфирий и Ариан, е запретено да се яде боб, риба и птици, да се докосва лехуса и леш, да се нарушава целомъдрието и т. н. Юлиан говори в своите речи: „У атиняните тези, които участвуват в тайните празници, трябва да бъдат от всяка страна чисти и техният предходник, йерофантът, трябва да се откаже от всяко полово общуване."[29] В един магически папирус се казва: „Въздържай се от всички нечисти неща, от ядене на риба и от полови връзки."[30] При Тесмофориите, най-разпространения гръцки празник, който има агрикултурно значение и е посветен на богиня Деметра, вторият ден се нарича νηστεία, пост, и очевидно тук се касае за подготовка към третия ден, когато се падат истинските религиозни церемонии.[31]

Поставено в осветлението на тези аналогии, нестинарството добива своя твърде определен смисъл с аскеза и другите си подготвителни мерки. Свидетелства, достойни за вяра, ни убеждават, че нестинарите са хора въздържани, които не прекаляват с ядене и пиене, постят пред играта и изобщо водят живота на праведници, ако не дори и на светци. Случаи със самоизмъчвания, подобни на тия, които знаят индийските сектанти, са тук също засвидетелствувани. И ясно е, че всичко указва на едно вътрешно приспособяване за ония видения и огнени изпитания, които трябва да бъдат доказателство на влизане в бога, на духовно единение с него. Подготвителната практика, по такъв начин, се осмисля не само като акт на смирение, на собствено унижение пред лицето на светеца-дух (св. Константин), както би могла да се схване обредността от становище на религиозната етика, но и като средство за увеждане на екстаз, необходим за пророчества, гадания и лекувания.

II. ЕКСТАТИЧНИ ВИДЕНИЯ И ПРЕЖИВЯВАНИЯ

Минавайки към самите екстатични явления, които образуват център на нестинарската литургия и истински белег на високата милост, на просветлението на светеца-покровител, трябвало би да изтъкна — с помощта на толкова родствени форми от култовата практика на разни среди — съществените страни на това религиозно-психологическо състояние.

В момента на възбуждение и вътрешно потапяне, предизвикано при особения случай и особената обстановка, нестинарят се изпълва от едно ново съзнание, проявява странни наглед вътрешни и външни качества. Той живее в собствена психическа атмосфера, долавя твърде малко от онова, което е около него или което характеризира делничното му самочувствие, действува автоматически под императива на религиозното си чувство, вижда и чува

[29] Вж. свидетелствата у Dupuis, Origine de tous les cultes, t. IV, p. II, 743 сл. и K. de Jong, Das antike Mysterienwesen, 151.

[30] K. de Jong, н. с., 133.

[31] Martin P. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung, 317. Така и култовете на Изида и Кибела са твърде придирчиви за поста, налагат в това отношение строги искания на посветените, като път към чистотата, божествено откровение, спечелване свръхестествени сили и т. н. O. Gruppe, Griechische Mythologie, II, 911 и pass.

неща, които нямат сякаш нищо общо с предишните му мисли, нищо с възприятията от реалния свят. Мистицизмът, практикуван в някои образовани кръгове на Запад, използува тъкмо тия възможности, когато чрез устата на едного учи: „Истинският свят на душата е оня, който тя си строи из своите идеи, духовни състояния и фантазии. Ако ние пожелаем, можем да обърнем гръб на низшите и чувствени сфери и да се издигнем до царството на духа и на правдата и да си устроим там жилище. . . Щом нашите мисли не са погълнати от ежедневните задължения или от професионалната работа, ние би трябвало да ги издигнем към духовната атмосфера. . . Духовният слух се изостря все повече, така той чува и най-тихия нежен глас, когато, наопаки, бурните вълни на външния свят биват накарани да млъкнат, за да настъпи дълбок покой. Нашето Аз постепенно съзнава непосредствената близост на божествения живот, на оня мощен, целебен, любещ, бащински живот, който ни е по-близък от самите нас."[32] Тази метода на откровение и блаженство чрез пренасяне на вътрешното Аз в един свръхчувствен мир е инстинктивно доловена още на низши културни стъпала, гдето вяра, ентусиазъм и магия се турят в действие, щом като индивид или община се почувствуват застрашени. От високия свят на духовете се черпи упование за самосъхранение и щастие, там е дадено противодействието за всички пакостни сили, които нищо земно не е в състояние да порази. И странните промени, които настъпват в посветения, в удостоения с божествената милост, са най-очебийно доказателство за връзките, възстановени временно между богове или духове и хора, между властелини на съдбата и безпомощни създания.

Като пръв резултат на потапянето в преизподните на душата, схванати като нещо отдалечено по време и място, се вестяват в и д е н и я т а. Нестинарят, подобно на шамана, на дервиша, на християнския светец в екстаз, е визионер. Пред него застава образът на оногова, когото той брои свой покровител; пред умствения му поглед се носят живо фигури и сцени, смътно съзнавани и по-рано, благодарение на възбуденото от разкази въображение. Всичко, което традицията в дадена етническа среда брои за надчувствена правда, всичко духовно, загатвано от легенди за живот след смъртта, изпъква сега като непосредствен усет, като халюцинация. Настъпва една деперсонализация, при която по стъпките на зрителните (визионерни) представи идат слуховите (т. нар. акоазми), все без оправдание във възприятията на момента и във връзка със силни емоционални преживявания. Психологически погледнато, ние имаме втурване в центъра на вътрешния поглед (на вниманието), на ония периферни съдържания, които са били по-рано твърде бледни, без рефлекс в настроението и без ясни контури на образите и които сега — при друга, понижена реакция на съзнанието към възприятията и при отслабнала дейност на разума — добиват стойност, както в съня, на нещо извънредно жизнено, на неотстранима натрапчива идея. Ние виждаме, слушаме, преживяваме лица, гласове, радости или болки, които нямат обективно оправдание и които ни поставят решително извън естествения ток на душевното ни и житейско битие.[33] Ние сме раздвоени по начин да не губим напълно контакта с реалното, но да подчиняваме

[32] H e n r y W o o d, Ideal Suggestion through Mental Photography, 51, 70, цит. у W. J a m e s, Die religiose Erfahrung, 115.

[33] Срв. M. D e s s o i r, Vom Jenseits der Seele, Stuttgart, 1918, 31 сл.

всичко реално на вътрешната картина, която стои дотолкова в разрез с нашето нормално самочувствие, щото съвсем убедително ни се струва да е влязло едно друго Аз в нас, да сме изпълнени от един дух, който вместо нас долавя с око, със слух, с мирис, говори през нашите уста и движи нашите членове. Нещо и мъчително, и приятно, и болезнено, и свещено завладява сведеното до минимум нормално съзнание, което сега е заело мястото на предишните периферни съдържания. Разбира се, както казах, видения и други елементи на екстаза са подготвени от предишния личен опит и особено от суеверия и традиции на средата. Всякога при такива болезнени състояния изпъкват спомени или комбинации от образи и картини, които са влизали веднаж в съзнанието ни. И дори когато на бълнуващия се струва, че вижда лица или чува срички и думи, които не са му хрумвали по-рано и му са загадъчни, пак в основата си това са смесици от парциални спомени, съчетани внезапно в нови цялости.[34]

Оприличаването е това изстъпление, това визионерство на халюцинаторного сънуване, но сходството — макар и налице — не отива до тъждество. Защото, както правилно изтъква психологът Вундт, сънните явления се чувствуват като непосредствено преживени, подобно на нормалните възприятия в будно състояние, освен това тук владеят грубите интереси на будния живот, когато при същинските екстатични видения самообладанието не пада до нула и известна раздвоеност на съзнанието все пак дава да се схване — несъмнено, само допълнително съвсем ясно — странният, особеният характер на свръхчувствената екскурзия. „Същинските видения, пише Вундт, спадат в по-голямата си част към областта на т. нар. хипнотичен сомнамбулизъм, т. е. физиологически те почиват, съвсем като сънните явления, на едно повишено възбуждение на усетните центрове, поради което редица по-слаби и затова при нормални условия незабелязани възприятия биват, при съдействието на репродуктивни асимилации, халюцинаторно усилени и преобразени; но аперцептивните процеси все пак остават в такъв случай достатъчно запазени, за да може да се наложи съзнанието на собствената личност в тия често бурни раздвижени асоциации. Самата личност може същевременно, както в съня, да се долавя като променена, за да бъде почувствувана — колкото повече е повишено необикновеното възбуждение — като чуждо духовно същество; при това, за разлика от обикновения сън и по силата на енергетичното действие на аперцептивните функции, съзнанието на собственото Аз и ориентацията му в обстановката остават запазени. Така се достига до характерната за много видения представа, че някакъв чужд дух е овладял собствения ни дух. И визионерът говори и действува, щом бъде увлечен от дошлото над него просветление, като че ли сам той е духът или богът, който е обсебил душата му, без с това да се помъти собственото му самосъзнание."[35]

Хвърля се в очи сходството между подобно религиозно-магическо визионерство и вживяването при поетическото творчество: и тук, и там ние наблюдаваме лунатическо пренасяне в един чужд мир, оптически илюзии, непресторена афектация за лицата и сцените, откъсване от прозаическия опит, напълно влизане в душите, в настроенията и идеите на свободно извиканите образи, с които често се води жива беседа, с всичките и мимически

[34] Срв. Th. Ziehen, Psychiatrie, Leipzig, 1911, 28.
[35] W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. II, Th. II, 1906, 95.

спътници. Чрез концентрация на вътрешното внимание и сърдечно откликване на имагинерните впечатления настъпват реални вълнения, страх или подем, последвани и от физиологически спътници, от всички симптоми на външното подражание — промяна в израза на лицето, думи, пантомима и т. н.

Was ich besitze, seh'ich wie im Weiten,
'Und was verschwand wird mir zu Wirklichkeiten.

Я был далеко. . .
Там слаще голос мой звучал,
Там доле яркие виденья
С неизяснимою красой
Вилис, летали надо мной
В часы ночного вдохновенья. . .
Какой-то демон обладал
Моими играми, досугом;
За мной повсюду он летал
Мне звуки дивные шептал,
И тяжким, пламенним недугом
Была полна моя глава. . .

В тия изповеди на Гьоте (Фауст) и на Пушкин (Разговор книгопродавца с поэтом) ни е предадена съществената страна на творческото въображение с характерното увлечение от предмета, обработван художествено, и с онова относително отстранение на усета за настоящето, за което ни говорят толкова други сродни признания на поети и художници. Трябва да отбележа обаче една важна разлика между „вдъхновението" на поета и неврозата на религиозния фанатик. При първото ние нямаме същински халюцинации, т. е. пълна вяра в реалното съществуване на химерите и в такава степен отсъствие на чувство за собственото Аз, както ги имаме при екзалтацията на сектанти, на мистици, на пророци. Въображението на поета въпреки всичката си интензивност и въпреки емоционалното възбуждение не води към такова заличаване на границата между нормално и анормално и към такова потъпкване на разума, каквито са налице при преживяванията на екстатичния визионер. Колкото и възбуден, колкото и слят с фигурите, авторът следи грижливо за композиция и стил, за характеристика и идеи. Той е сякаш раздвоен и ако, от една страна, вкарва душите в себе си или сам влиза в тях, от друга страна, е запазил доста самообладание, за да не взема фантомите за реалности, да не реагира последователно като обзет от демони и да проявява забележителна критика. . . Съвсем иначе е при религиозното визионерство, при екстатичните натури, посветени във верски мистерии и жертва на прекомерна чувствителност, ако не на нервни разстройства. „В живота на тия хора, пише Уйлям Джемс, липсва пълна хармония и не рядко те са обхванати от временно помрачение. Те не знаят мярка и са подхвърлени на мъчителни и натрапчиви идеи; те изпадат в транс, чуват гласове, виждат образи и показват маса странности, означавани обикновено като болезнени. И тъкмо тези болезнени черти допринасят често да придобият лицата значение и влияние в областта на религиозния живот."[36]

---

[36] W. James, Die religiöse Erfahrung, 4.

Тия патологически диспозиции ни са еднакво познати у шамани и у модерни мистици, те се повтарят в стереотипна форма на всички културни стъпала. Навред визионерството минава като признак на божествено откровение, на влизане в сферата на духовете. Якутският шаман признава, че след болест захванал „да вижда с очи и да слуша с уши" това, което другите не виждали и не чували; той се подчинява на тия гласове от един друг свят, защото иначе — ако рече да се оттегли от призванието — ще пострада неминуемо, ще се побърка умствено, подобно на нашите нестинари, когато те се опитат да се въздържат от огнените игри; той се поддава на самовнушение и отправяйки въображението си в посока, в която го тласкат мистическите представи на съплеменниците му, захваща да долавя с вътрешния си усет тъкмо такива видения, картини, приключения в царството на духовете, каквито са за него отнапред вероятни и каквито се повтарят в сродни черти след припадъците на по-старите шамани, взимани като пример, като учители на новите пророци и гадатели.[37] Подсетен от средата, носен в афектацията и виденията си от масовата самохипноза, той стимулира, на свой ред, вярата на околните и ги подчинява на своето въображение. С оглед към това взаимодействие важат думите на Гьоте по повод на известния римски светец-християнин от XVI век, Филипо Нери. „Неговата гореща екстатична молитва, казва Гьоте, извиква учудване у зрителите като нещо свръхестествено, пренася ги в едно състояние, в което хората вярват, че узнават и чрез усетите си това, което е изнесло въображението, възбудено от чувството. Към това иде още, че чудесното, дори невъзможното, се разказва и разказва по-нататък, за да заеме най-сетне мястото на действителното, на всекидневното." За Филипо Нери се намират свидетели, които твърдят, че са го видели как във време на горещата молитва над едно болно дете той се бил издигнал от земята и докоснал потона.[38]

Всички тези зрителни и слухови халюцинации, това повдигане, това общуване със света на духовете, тези пророчески видения са типични елементи на мистическото съзерцание и тях ние откриваме както в живота на Игнати Лойола или на света Тереза от XVI век, така и при мохамеданския теолог и философ от XI век, суфита Ал-Газали. Лойола и света Тереза, и двамата испанско-католишки екстатици, са волеви натури, прегърнали мистиката след нервна криза и поклонници на една метода за медитиране, която се основава на психологията. В своите „Exercitia spiritualia" Лойола препоръчва отстраняване на впечатленията отвън чрез постепенни усилия за живо въобразяване на свещени неща и случки, препоръчва особен род моноидеизъм, който халюцинаторно сродява субекта с най-високите тайни на Христовото учение. Той уверява един ден, че само след едночасова религиозна медитация узнал повече върху божествените неща, отколкото би могла да го научи мъдростта на всички учени; или, друг път, че в течение на молитвите си пред стъпалата на доминиканската черква той схванал найясно божествения план при мирозданието; или че все тъй, през време на едно прехласване в процесия той разбрал дълбоката тайна на едносъщата

[37] Срв. Н. Харузин, Этнография, IV, 403, 405, 446 сл.
[38] W. Goethe, Zweiter Römischer Aufenthalt, „Philipp Neri".

Троица. „Това видение изпълня сърцето му с такова блаженство, щото дори споменът за него го кара по-после да избухва в сълзи.“[39]

Св. Тереза знае да рисува твърде проницателно своето вътрешно просветление, своите откровения, като анализира правдиво душевните явления при разните стадии на медитативната си молитва. Първа иде тук молитвата на съзерцанието — съзерцава се нанавътре собствената греховност и нанавън страданието на Христос; после иде молитвата на спокойствието — духът се чужди от друга работа и волята се потапя в божественото, без обаче разум и въображение да са още напълно откъснати от външното; при молитвата на съединението всички високи сили на духа заспиват тихо в лоното на божествената любов и само за една активност още е способен външният човек — за молитва или ходене; най-сетне при молитвата на прехласването (oracion del arrobamiento) всички душевни сили са във вериги, душата е съвсем пасивна, тялото се усеща повдигнато, потоци небесна милост осеняват унесения — най-дълго за половин час.[40] „Един ден в молитва, пише Тереза, аз можах да видя всички неща у бога. Аз не ги видях в същинския им образ, но с такава яснота, щото завсякога останаха живи пред душата ми. Това е една от най-високите милости, които ми прати бог. Гледката бе тъй нежна, щото разумът не би могъл да я схване.“ Или: „При молитвата на съединението душата е напълно будна за всичко, което досяга бога, но дълбоко в сън относно нещата на света и самия себе. Докато трае съединението, тя е лишена от всеки усет и не може да мисли за нищо, дори ако би искала. . . Бог отстранява, когато издигне една душа до съединение със себе си, естествената дейност на всички нейни способности. Тя не вижда, не чува и не разбира нищо, докато е съединена с бога. Но времето на съединение не трае дълго и изглежда още по-късо, отколкото е било. Бог изпълва душата по един начин, щото когато тя дойде на себе си, да не се съмнява ни най-малко, че е била в бога и бог в нея. Тази правда се запечатва тъй дълбоко в нея, щото тя нито може да забрави милостта, получена тогава, нито да се съмнява в нейната действителност дори кога са се изминали много години, без да се е повтаряло това състояние.“[41]

Без да говорим за други християнски и средновековни мистици, у които подобни преживявания и теории са тъй богато застъпени — нека припомня пътем само оня Jan van Ruysbroeck от XIII век, който носи титлата Doctor ecstaticus и е автор на съчинението „De vera contemplatione“. — бихме могли да посочим тук и един красноречив пример от дервишко-ислямската мистика.

Ученият персиец Ал-Газали пише в автобиографията си: „Методата на Суфи гони целта да освободи сърцето от всичко, което не е бог, и да му остави като едничък предмет съзерцанието на божествената същност. Понеже теорията ми бе по-лесно достъпна, отколкото практиката, аз я изучих и узнах всичко, което може да се усвои чрез слушане и наука. Тогава обаче познах, че най-характерното на тяхната метода не може да се схване чрез изучване, а само чрез въодушевление, екстаз и превръщане на душата.“

[39] A. Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum, 130.
[40] W. James, Die religiöse Erfahrung, 378, 381.
[41] Sainte Thérèse, Le Château Intérieur, цит. W. James, Die religiöse Erfahrung, 380, 381.

Ал-Газали излага как е едно да говориш за въздържане и друго да си сам въздържан и как за него било важно да улови пътя на благочествия живот и на съзерцанието, след като е усвоил традициите на суфизма. Една тежка болест го накарва да презре богатство, чест и семейство, да напусне Багдад и да се оттегли на уединение в Сирия. Тук в продължение на две години той е зает „да убива желанията и страстите си, да чисти душата си, да усъвършенствува характера си, да подготвя сърцето си за размисъл върху бога", и то все според четеното в книгите на Суфи. Но нови задължения в света му попречват да достигне поне веднаж до пълно прехласване и той се оттегля отново в уединение. След десетгодишно упорство той може да тържествува. Първата задача на един суфит да очисти сърцето си от всичко, което не е бог, бива решена. „Една по-нататъшна стъпка на контемплативния живот се състои в смирените молитви, излезли от горещото сърце, и в размисъл върху бога, който изпълва душата. В действителност това е само началото на суфитския живот; краят е пълно потапяне в бога. Всичко предходно е тъй да се каже, само праг на новия живот. Най-напред суфитът има откровения в такива отчетливи образи, щото той с буден усет вижда ангелите и душите на пророците. Той чува гласовете им и получава доказателства за милостта им. После обаче състоянието на прехласване (пренасяне) се издига над представите за форми и видения до една степен, която надвишава всеки израз и която никой човек не би се осмелил да рисува, без да се провини в тежък грях. Който не е попадал в това състояние на прехласване, той знае истинската природа на пророчеството само по име. . . Това състояние е сън. Ако разказвате някому, който не подозира, че има хора, които припадат временно така, щото да приличат на смъртници, но които виждат скрити неща, той не би го повярвал. Пророкът е надарен с качества, които са за теб чужди, които ти затова не можеш да разбереш. . Прехласването, достигнато по методата на Суфи, прилича на непосредствено гледане; сякаш докосваш предметите с ръка."[42]

Систематическа концентрация на духа, уединение, високо нравствено съзнание, непосредствено гледане, влизане в бога, блажено самочувствие, абсолютна увереност в правдата на доловеното чрез пророческо ясновидство— всичко това предава религиозния екстаз, както го знаят много епохи и страни. Методите са тъй също универсални и трябва само да прибавим рецептата на поемата „Бхагаватгита" за добрия йога, който е „постоянно в самовдълбочаване, бидейки на усамотено място, държейки мисъл и тяло в юзда. . . , със спокоен дух, свободен от страх, верен на клетвата си за целомъдрие, изцяло зает с Всевишния"[43], за да видим как се вчленява и далечна Индия във веригата от мистически упражнения в стар и нов свят.

Истерични припадъци и каталепсия

Но екстазът, в своята най-типична форма, като „излизане от самия себе", както го дефинират още древните, означава собствено едно пълно превръщане на емоционално-афективния живот, за да се достигне често до истерични припадъци или каталепсия. Тъкмо лицата, способни по силата на вродена болезненост или на специална шко-

[42] A. Schmölders, Essai sur les doctrines philosophiques chez les Arabs, Paris, 1842, 54 сл., цит. W. James, Die religiöse Erfahrung, 374 сл.
[43] R. Garbe, Bhagavadgita, Leipzig, 1905, 97.

ловка да дойдат до такива бурни преживявания, до такъв бяс, свързан с временно безчувствие, биват смятани в първобитните общества за най-добри представители на шаманството или на магическия орден; и тъкмо те дават отпечатък на мистическите посвещения или на религиозните драми в древния свят, каквото напр. при подвизите на корибантите или в празниците на Сабазия. Като съвременен християнски паралел към подобна оргиастика би могъл да служи екстазът на поменатия вече италиански светец от XVI век Филипо Нери. Както пише Гьоте,[44] при вземане причастие или анафора „той забива от страст зъби в чашата, вярвайки че пие кръвта на малко преди това жадно погълнатото, във вид на хляб, тяло" — тъй както Дионисовите почитатели разкъсват и гълтат животното, в което вярват да е влязъл духът на бога; той цял трепери от ентусиазъм, когато носи св. дарове, и в него е настъпила една промяна, която съвсем не напомня спокойната му разсъдливост от по-рано. Повишената и неспъвана проява на чувството, на страстта, на въображението е възможна при екстаза само като резултат от спънатата, парализирана в основата си дейност на воля и разум. Касае се тук за отстранение на всяко душевно равновесие, за повреда на психическата личност в най-съществената ѝ част, за едно функционално разстройство в мозъка, при което се наблюдава и пълна или частична анестезия Ефектът е същият както при взимане на отрови за нервната система, на алкохол, хлороформ, хашиш, опиум или кафе. Понижение на съзнателното и волево Аз, отстранение на хармонията между душевните сили, превръщане на физиологическата йерархия по начин, щото усетни и афективни състояния да вземат връх над волеви и разумни действия — ето резултата от материални и морални покушения върху нормалния ход на възприятия, чувства и разумна мисъл.[45] Всичко тук е не само прекомерно, но и превърнато. Ако при нормално функциониране на нервния апарат усетите са подчинени на контрола от волята, при истеричните явления те стават независими и автоматическите, неволни реакции не знаят граница на развоя си. Крясъци, буйни движения, конвулсии, които изчерпват енергията на личността, са явни симптоми на тоя род аномалии, гдето висшите нервни центрове са загубили своята активност за сметка на външните възбуждения. И интересно е, че подобни нервни разстройства са много по-разпространени у първобитни племена и у женския пол благодарение на по-голямата им впечатлителност. Епилепсии, истерия, екстаз заразяват по-лесно експанзивния некултурен човек и склонните към афектация жени — последните особено в периода на пубертет, когато нервната напрегнатост е значително по-голяма.[46]

Относно формите, които взима истеричният припадък при религиозния екстаз, ние можем да различаваме редица варнетети в зависимост от племенните и културните особености на средата. Дервишът, нестинарят, християнският светец, шаманът и каквито още могат да се наброят верски и национални типове на екстатичния, изпадат в транс и вършат своята обредно-патологическа драма по начин, който ни разкрива не само общочовешката психика на болестта, но и местните традиционни похвати, наследявани по пример от стари у млади. Как изглежда „прихванатият" нестинар, какви са мимичес-

[44] W. Goethe, Zweiter Römischer Aufenthalt „Philipp Neri".
[45] Charles Richet, L'Homme et l'Intelligence, Paris, 1887, 124, 147, 223 сл.; Paul Joire, Précis théorique et pratique de Neuro-Hypnologie, Paris, 1892, 88.
[46] Срв. Joire, ц. с. 88, и Н. Харузин, Этнографiя, IV, 440 сл.

ките му жестове, бесният му порив при гледката на огъня, танецът му, провикванията му, пророчествата, това знаем добре от изнесените описания. Въпреки толкова специални черти обаче съществения облик на истероекстатичното състояние е навред еднакъв, щом се касае за явления от еднакво психологическо естество. Настъпване и развитие на нервната криза се характеризира с твърде сходни симптоми. При оракулите-жреци у диваците напр. ние имаме такава картина. Жрецът на о-в Фиджи фиксира дълго и мълчаливо един китов орнамент; после почва да трепери, лицето и членовете му се стягат; идват конвулсии, свързани с подуване на вените, шепнения и стонове. Богът е влязъл в тялото му; очите му излизат от орбитите; той гледа навред, без да вижда нещо; лицето му е бледно и устните му посинели; той е покрит с пот; има изглед на беснуващ луд; с пресипнал глас произнася божествените отговори; след което постепенно симптомите изчезват.[47] Чрез такива положителни методи се реализира влизането в екстаз навред другаде, еднакво в Индия или Европа: физиологически средства — неподвижност на тялото, продължително взиране в една точка, задържане на дишането, повтаряне на магически формули и молитви — се редуват с морални упражнения; въобразяване светеца, пренасяне в света на виденията, внушение на гласове оттам (Лойола препоръчва да се усеща дори миризмата и горещината на ада) и т. н.[48]

При нестинаря също тъй са налице редица моменти на едно физиологическо и на едно психическо приспособяване: погледът е втренчен на определено място, той неотклонно е фиксиран в икона или огън;[49] слухът е люлеян от еднообразния ритъм на мелодията и приспиван от шума наоколо; вътрешното внимание, напрегнато силно, е отправено към очакваното прихващане; дух и тяло се нагаждат за всички желани внушения; и така се увежда сигурно самохипнозата, подготвяна и от по-рано, от по-далеч, чрез пост, процесия, тамян и други стимулации.[50] После, при настъпило безсилие на ума да реагира на възбуждения отвън, забелязва се известно безпокойство, идват първите изтръпвания и конвулсии, олюляванията и потребността да

---

[47] E. Tylor, La civilisation primitive, II, 173.

[48] E. Murisier, Le sentiment religieux dans l'extase, Revue philosophique, 46, 1898, 612 и сл.

[49] В случая ние имаме инстинктивно налучкана метода, която прилагат съвременните психиатри, когато увеждат в сомнамбулно състояние истерични индивиди: фиксиране на погледа върху бляскав предмет, върху елекрическа светлина (особено нощем, когато няма друга светлина, и у лица, които чрез множество опити са станали чувствителни в това отношение) действува тук безпогрешно. Ch. Richet L'Homme et l'Intelligence, 214.

[50] Ако нашите нестинари биват при всяко прихващане и пред всяко влизане в огъня редовно прикаждани с тамян, дима на който те страстно поглъщат, това е пак една практика на древните мистерии, чрез която се гони постигане на екзалтация и на халюцинации. Първоначално жертва за чествуване и омилостивяване на високите сили чрез дима, който се издига на олтара, отпосле паленето тамян е обикнат елемент в магическо-мистическия апарат и служи за извикване на духовете или за създаване благоприятното за сношение с духовете настроение. Християнската черква въвежда тамяна в литургията си, по еврейско-семитски пример, към V столетие на Изток, и към VII на Запад. Срв. Gressmann, Glaue, в Religion in Geschichte und Gegenwart, IV, 964, 2018. За ролята на тамяна в класическите мистерии срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 789. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 141, M. Nilsson, Griechische Feste, 345; E. Rohde, Psyche, 17. Интересно е, че и шаманите в Сибир, Бразилия, Северна Америка и т. н. знаят гълтане дим от тютюн или пиене на сок от тютюн, като средство да се опиянят екстатично. Това пушене има аналогично действие на музиката, танеца и другите начини за религиозно възбуждане. Н. Харузин, Этнография, IV, 414.

се мине към действия — по примера на ония лица, които по същия начин и под силното възбуждение от танец, музика или провиквания са влезли вече в демонолептично състояние. Почерняване на лицето от прилив на кръв; после студена пот, падане в несвяст или прижълтяване като мъртвец; болки в тялото и превиване: това са белези на едно мъчително самоотчуждение. Най-после дълбоки стонове, неистово въртене на тялото, развой на необикновена физическа енергия, необмислени самонаранявания и танец в жаравата свидетелствуват за кулминационна точка на истеричния екстаз. Дошъл е моментът за оная деперсонализация, която позволява на субект и на среда да вярват, че духът е обхванал смъртния или че душата на тогова се рее в надчувствения мир, за да черпи оттам прозренията си. Сега се пророкува, сега се дава отговор на въпроси за бъдеще, за състояние на душите в царството на мъртвите, за лекуване на болест, за намиране скритото и т. н. След всичко това субектът почва да излиза от хипнозата си, да осъзнава себе си и обстановката, да добива здравото си самочувствие — и да изпитва оная умора, която досега не е достигала до съзнанието му. Трансът, прехласването е завършено и нормалното Аз е влязло във всички свои права.

За тоя преход от нормално към анормално и за това връщане към нормалното един съвременен мистик може да казва: „То бе постепенно и все пак бързо изчезване на пространство, време, усети и на всичкия оня опит, който ние наричаме наше Аз. . . Целият външен свят изгуби образ и съдържание. . . Възвръщането към обикновено съзнание започва с това, че аз получих отново усетните си възприятия и че постепенно, но бързо се пробудиха познатите впечатления и дневните интереси.“[51] Сънят е завършен и ново подобно състояние ще настъпи едва при следващия повод — при нестинарите през обредния сезон догодина.

Че такава картина на прехласване и припадък не представлява нещо локално, учи ни — независимо от многото описания — гениалното платно на Рубенс във Виенската галерия с мотив: „св. Игнати лекува бесноватите“. Тук светецът стои пред две групи истеро-епилептични, които по изкривено лице, страстни конвулсии, несъзнателни жестове, късане риза, пяна на уста явно говорят за преживяваната криза.[52] Такъв израз на безумие, непроизволни движения и необмислени действия, които не държат сметка за опасности, знаят всички кризи от тоя род еднакво у сибирски шамани или у по-нови европейски сектанти. Заблуденият поглед, изпъкналите очи, запъхтяното дишане, конвулсивната реч, неволното опъване на лице и на цялото тяло, настръхналата коса — те са добре известни белези на шаманистическото прихващане, подготвено чрез пост, дълго умствено напрягане и други възбудителни средства.[53]

Нестинарски прихващания и пренасяния

Народната терминология у нас означава екстатичното състояние на нестинаря като „п р и х в а щ а н е“. Ние имаме тук случай на вярата в демонолепсия, на представата, че един чужд дух е обсебил душата и е пре-

[51] Срв. наблюденията на W. J a m e s, Die religiöse Erfahrung, 861.

[52] Вж. описанията у C h a r c o t e t R i c h e t, Les Demoniaques dans l'art, 1887, цит. P. J o i r e, Neuro-Hypnologie, 110.

[53] Срв. J. L u b b o c k, Les origines de la civilisation, 248.

върнал субекта в свой медиум за чудеса и пророчества. При лекарската практика на калушари и на русалии ние се натъкваме тъкмо на тази представа: припадъкът на заклинателя-танчар се тълкува като влизане в него на демона, който е измъчвал пациента и който сега го напуска, за да настъпи оздравяване. Нестинарят отдава промененото си състояние, с всичката повишена вътрешна сила и анормалните си жестове, думи, танци, на добрия дух, на св Константин, св. Илия и т. н., от името на когото се дават и отговорите при запитвания. Както Ригведа (X, 176, 2) казва за ония, които чрез самоизмъчване са в екстаз: „Боговете влязоха в тях", така нестинарят мисли, че е изпълнен от духа на тогова, когото тъй живо съзерцава в момента преди пророческите откровения. — Но, освен този път за общуване с високите същества, има и друг един, означаван у нас обикновено като „п р е н а с я н е". Нестинарят е жертва на моторна халюцинация, той вярва, че се пренася нейде другаде, че духът му е напуснал вцепененото тяло или че цялото му психо-физическо същество се е депласирало, за да се върне после, след преминала нервна криза, на старото си място. Отсъствието на предишното съзнание, безчувствието и понякога летаргията се схващат като сигурен белег за посещение в друг, свръхчувствен мир. Ако прихващането означава отменяне на личното Аз чрез божествената мисъл, едно поглъщане и обезличаване на собствения душевен мир чрез духа на покровителя, то пренасянето иде да изтъкне въображаемото непокътнато съзнание на субекта, което само е променило сферата на своето наблюдение, предмета на виденията си. На практика тези две гледища върху екстаза биват често смесвани, така че шаманите напр. си мислят, че им се явява дух, който им помага със съвети, учи ги на изкуството им, а те, превъплътени, посени от този дух, блуждаят с второто си Аз в други светове, подземни или невидими.[54] Така и нашите нестинари са ту обзети духом от светеца, който им дарява видения, думи, пророчества, способност за изтрайване в огъня, ту пренесени в царството на мъртвите, гдето долавят живо неизвестната на никой земен обитател съдба на изчезналите сродници. Двата способа за откровения се допълват взаимно все по силата на вярата във високо покровителство, довело до чудеса.

„Пренасянето" като демонпсихологически факт покрива най-често истеричния или епилептичен припадък. Наивната мисъл на древните и първобитните обяснява безчувственост и вдървеност на тялото в такъв случай като „излизане на психеята", като временно блуждаене на тази психея в други места: по същия начин и обратното явление, прекомерното възбуждение при екстаза се схваща от нея като влизане на бяс, демон, гений в това тяло. От гледище на подобно „излизане" Плутарх може да говори за посвещението в древните мистерии — гдето душата на неофита се мисли обходила ада, планетите и пр. и отново възкръснала. — че то е равносилно с умиране. От същото гледище и апокалиптикът (I, 17) у първите християни говори, че като видял Исус, паднал в нозете му „като мъртъв". А второто писмо до коринтяните (12, 2—4) разказва за едного, който се пренесъл в рая, за да чуе неизказани думи — и за когото само бог знаел дали е бил в тялото си или извън тялото си.[55] Привидното умиране, тази неподвижност

[54] Срв. Н. Х а р у з и н, Этнография, IV, 401, 410.
[55] Срв. К. d e J o n g, Das antike Mysterienwesen. 203 сл.; 212.

на тялото в каталепсия, е доказателство за приобщаване към високата тайна и за рядко пророческо отличие. Нарушението на моторните асоциации поради бездействието на централния нервен апарат се схваща като чудо, толкова повече, че тъкмо в това състояние анестезията, безчувствието за болки, е пълно и над неподвижното в определено положение тяло могат да се правят дори някои хирургически операции, без да се изяви страдание.[56] Но сигурно това „умиране“ или „примиране“ не се свежда до отстранение на всяко съзнание, тъй като вече хипнотичните видения, за които се разказва след пробуждането, свидетелствуват за известна дейност на въображението. Работата е само, че съзнанието ще е било неимоверно ограничено, сведено до тесен кръг представи, и то такива, каквито възбуденото от по-рано въображение е могло едничко да запази при наличното психическо дресиране. Лежението в несвяст на мъже във време на тържествената нестинарска процесия или след играта на хоро и бързото възвръщане на двигателната способност ни са засвидетелствувани също тъй, както и примирането в течение на един-два часа на някои нестинарки, които после пророкували. „Полумъртви“, припадналите очевидно преживяват една психоза, свързана със самовнушени видения. Ако при хипнотизирани и сомнамбули експериментаторът предизвиква халюцинаторни разходки по близки и далечни места, срещи с известни хора, въображаеми разговори и твърде реални афекти по повод на всичко това, тук, при нестинарските автохипнози, халюцинациите са обусловени от кръга представи и емоции, преживени вече по-рано в средата на вярващите.

Каталептичните форми на нестинарския екстаз спадат към същата група неврози, както и „пренасянията“ след известни тежки болести, свързани с делириум. Нашият народ вярва, че тъкмо жени, които във време на болест са се пренасяли на оня свят, имат особена сила да врачуват и баят.[57] Предания и песни за болни, които в летаргия спохождат задгробния свят и донасят впечатления за живота там, са също известни.[58] И интересно е, че разказите на такива пророци изхождат често от картините на страшния съд, както ги дава черковната живопис, особено тъй популярните „ерусалими“ (щампите, носени от поклонници на Божи гроб). Пробуденият вярва, че е споходил познати отчасти места, видял същите ония сцени с дяволи, грешни, огньове, мъки с шишове, чудовища, огнени реки, везни за теглене греховете и т. н., които се виждат и на популярните табла.[59] В една мало

---

[56] Но несъмнено след минаване на хипнозата всички наранявания — с нож, шиш игла и пр. — стават чувствителни за субекта и му причиняват нормални болки.

[57] Д-р И. Басанович, СбНУН, V, 76. — „Такива лица имат дарба да предвиждат и да предсказват какво има да стане“. Д. Маринов, СбНУН, XXVIII, 187.

[58] Срв. СбНУН, XXXIV, 186—187, заб. 4. „Върнал се от оня свят, та му казал“, думат за тогова, който е бил много болен и оздравял и който разказва за някого, че е грешен, и пр. Л. Каравелов, Памятники нар. быта Болгар, 18.

[59] Срв. Н. Начов, СбНУН, X, 189, 195. В разказа на Михалаки Георгиев, „Бае Митар пророкът“, излязъл първоначално в Български преглед, I, 1893, кн. I, 63 сл., се говори тъкмо за пренасяне и виждане подобни картини. Тук баба Ана поставя под пренесения Митар червена прежда и други неща, че „ставали по-лековити“. (Така са лековити и билките по тоягата на русалиите). Кога дошъл на себе си, бае Митар се запътва за черква: „спря пред иконата на страшния съд, посочи с пръст и каза: „Това видях като наяве. . . всичко изгледах и чух и всичко ще ви разкажа“. После „от целия град хората се извървяха да го спохождат и да научат по някой хабер от онзи свят. Едни питаха за някои свои и ближни, които са починали; други питаха, за да узнаят какво се очаква на онзи свят

руска легенда се разказва за бабичка, която в момента на своето „обмиране" видяла как душата ѝ отлетяла като птичка от тялото, изхвръкнала през прозореца и достигнала до ада, гдето старец ѝ показал как се мъчили грешните. Старецът ѝ поръчал, когато се върне на света, да разкаже на хората всичко, що е видяла, за да грешат те по-малко. По-старата поучителна литература на източната и западната черква знае доста такива примирания и посещения и в една руска редакция на сборници от тоя род се среща разказът: „Яко некий не малое время изшедши из тела паки в живот возвратится и зело добрым житием живяше."[60] Проповедите, които нашите нестинарки държат в определени дни, имат често за предмет подобни задгробни фантазии, щом и интересът на живите за умрелите роднини е тъй голям. Границата между истински видения и симулация за угода на вярващите не може обаче да се тегли тук строго, щом нестинарката уверява понякога, че вижда всякога, когато пожелае, образите на изчезналите пред запалени свещи.

Общо взето, искрената вяра на нестинари, шамани, дервиши и други категории подобни пророци, лекари и чудотворци не подлежи на съмнение. Скептицизмът на някои свидетели у нас, които броят нестинарите за пияници и мошеници, и отделните редки случаи на злоупотреба с беснуването на прихванатите, за да се постигнат твърде профанни цели, не могат да ни разколебаят в убеждението, че се касае за твърде дълбока и сериозна вяра в свръхестествения характер на психозите. Нестинарските обреди се схващат като нещо строго-религиозно и всичко при огнена игра, пророчества и гадания е поставено така, че мисълта за някаква профанация на свещени актове е изключена. Настъпването на прихващането, с явните му физиологически и психически белези; мирогледът на средата, с представата за един светец, който говори през устата на избраника си и го пази от изгаряне в огъня; самочувствието на нестинаря, който попада в екзалтация мимо волята си и прекарва кризата периодически, при повтарянето на годишния празник: това са неща, които изключват подозрението на симулация. Нестинарят, особено главният нестинар, вярва в своите сили, той е първият убеден в чудото, което върши.[61] Така и шаманът другаде: нищо по-неправилно

след смъртта им. . ." Баба Балашка попитала за стареца си. Бае Митар ѝ казал, че той там е добре и я чакал скоро. „Не се мина нито десет дни и комшийките намерили един ден баба Балашка пременена, натъкмена; забрадена, с кръстле и вощеници в ръката — простряна на одърчето и сдървена. Издъхнала преди два дни. Сама си приготвила за онзи свят и усетила си края." Този край е, няма съмнение, ускорен от внушението на бае Митар пророка, че я чака старецът ѝ. Случаят напомня други факти на заболяване до смърт по силата на натрапчива идея, внушена отвън, какъвто е напр. следният, изложен у E. B u s s, Persönliche Erlebnisse auf dem Gebiet des Aberglaubens, Schweizer. Archiv für Volkskunde, XX 1916, 73. Един мъж пияница биел често жена си. Тя му се заканила да иде в манастир, при капуцините и да ги накара да се молят за смъртта му („ich lasse dich zu Tod betten") След това изчезнала и не се върнала вече. Мъжът заболял сериозно. Той изповядал, че откак жена му заминала, не се чувствувал добре, мислел постоянно за дяволската ѝ закана и виждал, че отива на зле. Под внушаващото действие на идеята, че в манастира се молят за бързата му смърт, той губи волята си и не след дълго настъпя наистина краят му.

[60] Срв. Н. С у м ц о в, Културные переживания, Киев, 1890, 237 сл.

[61] Още Сенека казва в едно свое писмо (Epistola XII): „Когато видите един човек без страх в опасности. . . който мисли хората под себе си и боговете край себе си, не изпитвате ли някакво благоговение пред него? Не ще ли помислите: това е твърде велико и твърде възвишено, за да не вярвате, че нещо подобно може да се вмести в едно такова малко тяло? Някаква божествена способност му е дошла отгоре и само една небесна сила може да раз-

от представата за един фокусник, подвел наивната среда и използувал я за користни цели. Впечатлителни и крайно чувствителни по природа, при което нервните кризи се засилват и осмислят методически още от детинството, шамани се виждат заставени да вършат занаята си вече в интерес на едно лично духоудовлетворение и независимо от ползата, която принася на страдащите. Жертви на самовнушението и склонни към припадъци, шаманите виждат в своето изкуство намесата на високи сили; и ако наистина се явяват шамани-лъжци, това доказва само с какъв авторитет се ползуват истинските представители на магическия ритуал. „Ако шаманът, казва Харузин, беше в първоизточника си само лъжец, очевидно щяха да бъдат потърсени по-леки форми на камлането, нежели ония тежки, тъй характерни навред за шаманството.[62] Екзалтация, танци, заклевания, всички разнообразни способи за увеждане на екстаз или за излекуване на болните действуват тъй уморително, щото мъчно шаманът би се съгласил да върши акта си, ако нямаше един вътрешен императив. Между шаманите освен това, както и между дервишите, се срещат твърде много болни и слепи — резултат на изнурителните практики за подготовка и изпълнение на обредната игра. Тези случаи също не говорят за мистификация. Най-сетне независимо от идеята за откровение, получена след пост, уединение и т. н., самата доверчивост на клиентелата влияе вторично твърде сюгжестивно върху шамана, така че той, „детерминиран и подтикван да извърши ролята си от обществото",[63] не може да бъде обвиняван в неискреност. И за врачалци, лекари и пророци у народа важи думата на Волтер за свещениците: „Notre crédulité fait toute leur science"[64] цялата тяхна наука, схваната като висока милост.[64]

III. ПРАЗНИЧНИ СБОРОВЕ И ПРОЦЕСИИ

Ако екстазът, с играта в огъня и последвалите я пророчества, образува кулминационна точка на нестинарския годишен обред, при което обредът тъкмо тук вярно запазва отживялата древна мистерия, ние се питаме: как се въвежда това масово възбуждение, какви фактори — извън пост, въздържания, самоизмъчвания и други лични подготовки — действуват, за

движи така тази спокойна душа, която се носи над нещата, сякаш те са по-долу от нея, и презира това, което ни вдъхва страх или желание."

[62] Н. Харузин, Этнография, IV, 440, 437 сл. Срв. и J. Lubbock, Les origines de la civilisation, 249.

[63] H. Hubert et M. Mauss, Mélanges d'Histoire des Religions, Paris, 1909, 186.

[64] С оглед към някои форми на мистериите в древния свят и преувеличавайки силно процента на престорените, покварените и користните жреци-ерофанти, Дюпюи може да пише във века на Волтер: „Кабирите на Самотраки, Идейските Дактали, Куретите на Крит, Корибантите, Галлите, Метагиртите във Фригия, Телхините в Троя са били лоши жонгльори и окаяни шарлатани, които живеят за сметка на дивите народности, лъжейки ги в името на бога." Дюпюи вижда във всички трудни церемонии на мистическото посвещение само една пикантна игра, назначена да засили любопитството и да зашемети въображението на наивните, да задоволи суетата на една каста. Надежди и обещания се дават от шефовете на религиозните дружества твърде щедро и тъкмо това привлича безброй кандидати. Особено надеждата да се намери посветеният „в присъствието на високи и ниски божества и да ги съзерцава отблизо" (Апулей, Metam.) и суетната вяра, че след това той няма да бъде смесван с гълпата профани, създава голям кредит на разните мистически секти. Dupuis, Origine de tous les cultes, I p. du t. IV, 382 сл., 392 сл.

да се създаде на религиозна почва едва внушителна по размери колективна психоза?

От съществено значение са, край изтъкнатите вече предпоставки от личен характер, редица външни условия. Преди всичко сборовете и процесиите към избрани места. Тия празнични сборове, очаквани с нетърпение, когато наближи датата в календара, са най-благоприятен повод за размяна на верски и битови артикули, най-сигурно средство за пропаганда на сектантската екзалтация — чрез примера на фанатизираните. При песни, хороводи, забави и игри, които засилват чувствителността (особено на младия свят), лесно избухва оная специфична афектация, която латентно е съществувала по-рано, без да има законен повод за проява. Още у древните тия сборове са най-обикнатата форма на култовия празник, и по мнението на Херодот (I, 2) египтяните първи са установили тържествените народни срещи, панаирите (*πανήγυρις*), които после били пренесени и между гърците, любители на бляскави шествия (*πομπή*). Египтяните дават, според Херодот, модела за големите национални празници по повод на някоя мистерия и в течение на годината народът от разни краища се струпва масово в Саис, Бубаст, Хелиополис, Бутос, Пампремис и други градове, за да присъствува на обредите и посвещенията в чест на Изида и други божества. За празника в Саис поклонниците пристигат на лодки по Нил, богато илюминирани, така че цялата река бива осветена през нощта; и дошли в града, те отиват в храма на богинята, украсен с нейната статуя, за да запалят свещи, а после прекарват на открито около храма. По същия начин стават религиозните сборове и в Бубаст. Мъже и жени влизат в лодки и при песни и музика, пресичани от закачки, се спускат по реката, за да стигнат в града, гдето принасят жертви и пият много вино, повече, отколкото кога и да е други път през годината.[65] Елевзинските мистерии са тъкмо такъв панаир, тъй като те събират цял гръцки народ. У Херодот и у други писатели ние четем как голямата тълпа посветени била вдигнала по пътя облак прах, съгледан от Ксеркс; или как това бил най-посетеният народен празник, тъй като на него се стичали от всички области на Гърция да гледат свещените обичаи, ония мистически действия (*δρώμενα*), свързани с носене факли, излагане символи, процесии и песни от йерофанта, чрез които първоначално се е целяло изгонване на лоши демони от посеви и хора, щом като Елевзиниите са възниквали от някогашен жетвен празник.[66] И навред другаде при древните гръцки и източни мистерии ние откриваме същата мизансцена, тъй добре пригодена да действува върху въображение и нерви, тъй поетическа и драматическа с оглед към песни, хора, мимическо изображение на легендата за бога, музика, шум, шествие към храма, нощно носене на факли и т. н.

При съвременната обредност тая страна на празнуването е напълно запазена — еднакво при сборове на християнски празници и в преживелици от езически мистерии. „Сборът за селянина е по-голям празник и от Великден", „той е най-съществената част на обществения му живот", пише етнографът Д. Маринов за Западна България;[67] и как се чувствува тогава

[65] Срв. Dupuis, Origine de tous les cultes, Paris, 1797, VII, 29 сл.
[66] Срв. Dupuis, ц. с. VII, 33; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 48 сл.
[67] Д. Маринов, Жива Старина, III, 1892, 309 сл. Срв. и по-горе, стр. 74.

народът, при хубава премяна, обилна храна, свирня, смях, гости от околните села за храмовите празници и частните служби — обикновено между Гергьовден и Димитровден — знаем добре у нас. При нестинарския празник ние се натъкваме на масови посещения от едно село в друго, на процесии към аязмата с икони, хоругви и свещеник начело и на поклонения у главния нестинар, при което песни, глъчка, провиквания, гайди и тъпани имат за последица качване на екзалтацията. Аязмата, гдето стават игри и богослужения, се намира обикновено извън село, често всред гората; тя е обиколена със стари дървета и с приспособления за клане курбан. Тук стават боричкания, надбягвания, хора, слагат се трапези; тук се правят разни профанни или богоугодни упражнения; тук се пие и пее до вечерта, когато отново процесията се туря в движение към село, гдето ще стане нощното огнеиграене. Твърде интересни биха били ония обредни нестинарски песни, за които ни загатват няколко свидетели, без да цитират обаче текстове. В тях ние бихме намерили сигурно важни сведения за легендата на празнувания светец или най-малко за настроението на деня. И ако песента повдига настроението, нощното шествие и нощната игра в огъня увеждат оня трепет, свързан с тайнствената обстановка, който е също необходим елемент на обредното преживяване. Нощта е тъй благоприятна за видения, тя вдъхва такова чувство за близостта на звани и незвани духове, щото често тъкмо това време бива избирано за мистически и магически действия. Тесмофориите, подобно на други очистителни или екстатични церемонии, стават нощем Разбира се, изборът не се ръководи от ония егоистични мотиви, които Лобек или Дюпюи вменяваха някога на иерофантите.[68] Защото не плитка хитрина за подчиняване на наивния народ кара жреци, магьосници, шамани да търсят нощта, с всичките ѝ фантоми, убедителни за вярващите, а непосредствен усет за въздействието на мрака върху душата на една първобитна община. В мрака има откъсване от прозата и грижите на деня, има повдигнат дух, има това, което Еврипид ни казва чрез устата на Дионис, по повод на нощните му обреди: тъмнината е тържествена.[69] В свещен ужас вдъхновеният внимава тогава, за да види бога или светеца, за да чуе откровението му.

Култов танец и екстаз

Но шествия, песни и тъмнина не биха довели сами до екстатичните видения и пророчества, ако не дойдеше на помощ едно по-могъщо средство за вътрешно раздвижване, именно т а н е ц ъ т.

Забележителна е еволюцията на този род изразни движения, от първобитно до съвременно общество. Ако културният човек свежда танеца към една сръчност, която стои почти изолирано от душевния му живот, към една художествена игра, която няма по-дълбоки психически мотиви, неразвитият, дивакът свързва колективния или индивидуален танец с най-

[68] D u p u i s ц. с. VII, 384. L o b e c k, Aglaphamus, Königsberg, 1829, I. Prooemium. Още преди тия учени първите апологети на християнството Климент Александрийски, Тертулиян, Евсебий, Арноби и други осмиват и бичуват езическите мистерии заради нощната игра, която трябвало да притули срама от безнравствените и суеверни представления. „Нощни церемонии, провиква се Григор Назиянски, които заслужават да бъдат погребани в забвение.“ G. D.' A l v i e l l a, Revue de l'Histoire des Religions, LXVI, 175.

[69] Е в р и п и д, Вакханки, стих 486.

жизнените си чувства и интереси, превръща го в способ да изкаже настроението си, да въздействува върху хода на нещата, да спечели милостта на боговете.[70] Култовият танец е само особен вид на социално-профанния танец и се развива от него като частно приложение на легналите в основата му въззрения и пориви.[71] Онова, което свързва двата разреда изразни движения, то е ролята им на освободители или стимуланти за спонтанни напрежения, които непременно трябва да намерят изход. Защото несъмнено танецът, оформен веднаж като психофизически катарзис чрез изкусни ритмични стъпки (а не чрез безформени и неправилни движения на тялото), има тенденция не само да изчерпва афекта, но — когато това се окаже необходимо — и да го засилва временно, преди да настъпи умората; и тогава афектът, засилен патологически, обуславя на свой ред едно по-силно темпо на движенията, което може да премине в шеметни въртения или безразсъдно скачане, както е случай при дервиши и нестинари. От момента, когато религиозно-магическите обреди усвоят екстатичните видения и пророчества, танецът се вмъква в литургията, за да улесни изпълването на посветения с едно ново съзнание, издигането му до надчувствения свят и общуването с духове и демони, загатнати от по-рано във въображението му. Но трябва да правим тук разлика между масов хоровод с участието на цялата община или на цялата секта и единична игра, откъсната от култовия танец на останалите. Докато известни племена не знаят друга форма на обредното молене освен общия танец под звуците на шумни инструменти,[72] другаде екстатичният танец е дело на единици, които го броят своя про-

[70] Говорейки за праж`ителите на Америка, Робертсон казва: „Танецът е едно сериозно и важно занятие, примесено във всички действия на обществения или частния живот. Ако се завържат връзки между две американски племена, пратеници на едното се приближават, като изпълняват един тържествен танец и поднасят чибучка или символ на мира; сахемите на другото племе ги посрещат със същата церемония. Ако обявят война на някой неприятел, те изказват пак чрез танец омразата си или отмъщението, което предвкусват. Ако трябва да укротят гнева на боговете или да чествуват благодеянията им, да изкажат радостта си от раждане на едно дете или да оплачат смъртта на един приятел,те имат за всеки подобен случай особени танци, съобразни с чувствата им. Ако някой е болен, предписват му танцуване като най-добро средство за оздравяване; и ако той не може да понесе умората от такова упражнение, лекарят-магьосник го изпълнява сам, като че благодатните последици ще се предадат на пациента му." R o b e r t s o n, America, IV, 133., цит. L u b b o c k, Les origines de la civilisation, 252. Първобитният човек танцува при най-различни поводи, еднакво при радост и скръб, при обработка на ниви и събиране на жетва, при потегляне за война или за лов, при завръщане от подобни предприятия, а също и тогава, когато чрез молитва или заклеване иска да издействува дъжд, плодородие, избава от болести и други напасти. Срв. W. W u n d t, Völkerpsychologie, Leipzig, II, Bd, I Th., 1905, 295. За племето Кагаба в Колумбия Пройс свидетелствува, че танцът е същинската форма за израз на желания. Иска ли Кагаба дъжд или слънчева светлина, защита против болести, вятър, зло време или зверове, които му опустошават посевите, против гниене на растителността, пожар, земетръс, срутване на планина и много друго; иска ли да станат гърнетата му добри при печенето, да се увеличат говедата му и т. н. — той всякога танцува." — K. Th. P r e u s s, Bericht uber meine archäol. und ethnol. Forsch. in Kolumbien, Zeitschrift für Ethnologie, III, 1921, 124.

[71] Как дори в ново време, у среди с патриархални нрави, профанният танц се прехвърля в сферата на религиозния обичай и как легендата на евангелието става предмет на мимическо-танечно изображение, учи ни историята на българската лазарска обредност с нейния „буенец". Срв. у мен Буенец, сп. S l a v i a (Прага), г. I (1922), кн. I, 100. И тук, както и при танците в римските религиозни процесии нямаме екстатичен, а магически танец. Сдържаната форма на хорото, което играят салиите, е характерно за римската отмерена религиозност. Срв. G. W i s s o v a, Religion und Kultus der Römer, München, 1902, 482.

[72] L u b b o c k, Les origines de la civilisation, 253.

фесионална особеност.[73] У австралийското племе Коробори мъжете танцуват нощем голи с факли в ръце около буен огън под такта на шумна музика, изпълнявана от жени; така и у перуанците всяка провинция си има свой особен обреден танец, при който при една дива музика се скача до лудост.[74] Наопаки, сибирските шамани вършат танеца си сами, акомпанирани от тъпани, на които удрят по правило пак те.

Между по-високи и по-ниски форми на мистическите култове царува пълно сходство, колкото се отнася до тия екстатични танци. В мистериите на Елевзис, с техния магически характер, като обред за осигуряване добра жетва на Атика, танците ще са имали не толкова магическа, колкото екстатична цел.[75] Същото може да се предполага и за дивите танци в култа на Артемида, сравнявани с шествието на вакханките и тълкувани обикновено като наподобяване дивия въздушен лов на богинята във време на буря.[76] В малоазийските култове на Кибела и Сабазий посветените повдигат „ентусиазма" си чрез музиката на флейти и тъпани, чрез танци и бесни въртения, така че те изпадат в самозабрава, при която тичат с разрошени коси и си нанасят тежки рани. Ариан свидетелствува за фригийците: когато те бъдат обхванати от бяс, при празника на Рея (Кибела), „тичат с високи крясъци и танцуват и пророкуват за бъдещето[77]. Подобна картина откриваме вече на низши културни стъпала, гдето думите танец, екстаз, празник образуват често синоними. Перуанците наричат главните си религиозни тържества р а й м и, което значи „танец", и факт е, че почти всички обредни церемонии, предхождани от пост, се придружават от танци, при акомпанимента на тъпани, флейти и други груби инструменти.[78] У първобитното племе Веда на о. Цейлон магьосниците танцуват, докато почувствуват, че са изпаднали в бяс, и тогава те имат необходимите вдъхновения за лекуване болни; така и у племето Бодо жрецът танцува под звуците на песни и музика от служителите в храма, докато буйната игра не причини една нервна криза, при която богът изпълва играча и чрез гласа му възвестява пророчествата си.[79] И ако Лукиан бележи, че нямало ни една древна мистерия, гдето да не се танцува, днешните бушмени смятат танеца като единствено средство за посвещение и откриване смисъла на митите.[80]

Нашите нестинари свързват все по същия начин неразделно танец и литургия, танец и прихващане, танец и пророчество. Танецът тук комбинира двете форми, познати другаде поотделно, именно масовото хоро и единичната игра; защото нестинарят почва да „плеши" в екстаз и да скача вече безритмично в огъня, след като по-рано се е въртял на селското буйно хоро под звуците на тъпани и гайди. Екзалтацията бива особено засилена, дори често се проявява изведнаж, когато гръмне специалната „нестинарска свир-

---

[73] Вж. по въпроса за формите на екстатичния танец W. W u n d t, Völkerpsychologie II Bd., I Th. 400 Gressmann, „Kultischer Tanz". Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1913, 1070 сл.

[74] Вж. W u n d t, ц. с. 408, и R é v i l l e, Les Religions du Mexique, 352.

[75] K. d e J o n g, Das antike Mysterienwesen, 154.

[76] Срв. O. G r u p p e, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 840.

[77] K. de J o n g, ц. кн., 163—164.

[78] R é v i l l e, ц. кн., 352.

[79] E. T y l o r, La civilisation primitive, II, 172—173.

[80] Срв. A. L a n g, Myth, Ritual and Religion, London, I, 1887, 282—283. Срв. СбНУН, XXXIV, 197.

ня". Тя прекратява подготвителния период и внушава необходимостта от навлизане в огъня. Едва успял да хвърли дрехи от себе си, да бъде прикаден и да се прекръсти, нестинарят в делириум започва своя собствен, самостоен танец, свързан с провиквания, видения и пророчества. И често танецът води към припадъци, ако овреме нестинарят не загуби анестезията си и опарен, не подири гората или селото. Танец, музика, припадък (като обхващане от дух) напомнят тук отблизо състояние и магическа игра на българо-влашките калушари (русалии), гдето също има буйно скачане (около болния), особена мелодия („флоричика") и падане в безсъзнание като белег на демоническо овладяване. Чрез съвкупността от активни и пасивни моменти, чрез движение, шум от инструменти или звънци (железни шпори и звънци по тоягата и костюма на калушаря), провиквания, както и фиксиране на икона, огън, стесняване на съзнанието до определени фантастични представи (духът-покровител), нестинарят или калушарят достига желаното самочувствие (resp. безчувствие), което бива смятано за цел на цялата обредна игра.

Че тоя род екстази, увеждани чрез танец и музика, не са нещо изключително езическо, а вечна човешка потребност на определено културно равнище, ни показват оня християнски секти и обичаи, гдето в тъмата на съвременното суеверие още продължава да вирее старият способ за ентусиазиране. Така напр. една руска секта, основана от светеца Филипов, учи, че бог живее у човека, Христос в мъжа и Мария в жената, и че този бог може да се пробуди чрез сила на вярата, чрез религиозни упражнения, молитви и песни. С цел да предизвикат екстаз, привържениците на Филипов се събират посред нощ и се предават на песни и танци, въртят се на пета с необикновена бързина, възбуждението се качва неимоверно и когато най-сетне някой извика: той иде, ето го светия дух — всички изпадат в транс. Подобни танци знаят и други руски секти, напр. скопците, и това са според израза на Ервин Род истински Bacchanalia christiana.[81] Такъв екстатичен култ в лоното на християнството, разбрано съвсем из предпоставките на местната религиозност, стои в удивителна успоредица с видения, бесни скачания и нощни оргии при древните Дионисии, гдето сливането с бога е крайната цел на празника.[82] И все това е смисъл на думите на Джелаледин Руми, мистика: „Който знае силата на танеца, той живее в бога; той знае как любовта убива. Аллах ху!"

При нестинарския танец, както и изобщо в цялата нестинарска обредност, важна роля играе „светият тъпан". Стара и груба направа — белег на консерватизма, който държи на завещаните форми, — той стои на почетно място в килията на главния нестинар, бие се само веднаж в годината, на празника на храма, и притежава магическа сила, понеже може да излекува тогова, който го носи (ако е болен), и докосването му от профани влече разболяване. В това отношение светият тъпан напомня тъпана на шамана и на дервишите, както и музикалните обредни инструменти на първобитните племена. Биенето на тъпана е най-обикнатото средство за извикване екзалтация у шамана и този барабан е тъй изискано украсен със символика

[81] E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg, II, 1907, 25;

[82] Тит Ливий, XXXIX, 13, свидетелствува за мистериите на Либерт (Дионис), че мъжете „извън чувствата си, при бесни движения на тялото, пророкуваха".

на багри и неща, както и костюмът на магьосника чудодеец;[83] При това той не се заменя с по-нови инструменти поради навика да се свързва представата за неговия звук с целия церемониал и с психологическата криза. Осветен от старината, той е станал незаменим реквизит на култовата или магическата обредност.

Религиозни епидемии като масово внушение

Екстатичният танец заедно с цялата психоза, на която той е най-очебиен белег, бива увеждан по начин, твърде сроден с религиозните епидемии, както те от време на време избухват, за да траят няколко дни или през по-дълъг период и да затихнат постепенно. Поводът за такива епидемии се крие най-често в необикновените масови възбуждения, в социално-нравствени кризи, обхванали по-голям или по-малък дял от една национална среда, в общата впечатлителност и чувствителност, развити върху почвата на големи исторически сътресения или на тъмното елементарно суеверие. По силата на бързото внушение избухналата веднаж душевна болест се шири лесно в кръговете, настроени съчувствено, и заразява всички, които са вътрешно готови, органически податливи за подобни демонолепсии. Психиатърът Пол Жоар характеризира така един специален род натрапчиви мании, именно епидемическите халюцинации: „Една политическа или религиозна идея вълнува дадена област, дадено поколение, дадено събрание: душевното предразположение е обхванало всички глави; симпатическото общуване, както то е налице във всички човешки групировки, обединени от една мисъл, повишава непрестанно церебралната възбуденост, естествено присъща на всекиго. Прибавете към тази морална диспозиция търпените дълго страдания, живите и оправдани страхове, лишенията от всяко естество, които правят нервната система по-впечатлителна; добавете още към тези две обстоятелства невежеството и доверчивостта, както ни ги показва често история и практика на хората; после при толкова елементи на нервни раздражения и на церебрална екзалтация, събрани наедно, вземете под внимание влиянието, което би придобило един разпространен слух, едно решително твърдение на свидетели, едно убеждение, способно да се държи дори въпреки мъчения, излязло от познати уста, подкрепено от сигурни свидетели, пръснало се като тревога или пък като надежда и утеха. Тогава всред агломерацията индивиди, подготвени вече добре, халюцинацията, която е настъпила в по-възбудени или по-слаби души, у лицата, при които физическите условия са влошили нервното състояние, се пръска и шири, става догма на вярата, въпрос на партията, общ предмет на ужаса, на възхищението или на утехата."[84]

Навярно по такъв начин трябва да си представяме разпространението на Дионисовия култ в древна Гърция по стъпките на разрушителното народно преселение, наречено дорическо. Ервин Роде изглежда да има право, когато смята, че тая оргиастика е нахлула от Тракия в един опасен момент на гръцкото политическо и стопанско развитие. Колкото и да е замъглена от митове историята на религиозната епидемия, все пак може да се долови от

[83] Срв. Н. Харузин, Этнография, IV, 412 сл.

[84] Paul Joire, Précis théorique et pratique de Neuro-Hypnologie, Paris, 1892, 60—61.

някои свидетелства как вакханалиите се натъкват на някои противодействия, обаче накрай минават победоносно през градове и села, проникват от север в Беотия, от Беотия в Пелопонес и от полуострова на островите, за да увлекат в екстаз, танци и преходна лудост големите маси. Възбуждението, в което изпадат поклонниците на Дионис, ни е добре илюстровано чрез характеристиката на сродните фригийски корибанти. В състояние на *κορυβαντιασμός*, корибантска мания, посветеният има слухови халюцинации (чува звуците на флейти), обзет е от непреодолим бяс да танцува и показва безчувственост за самонаранявания.[85] Все така чрез исторически катастрофи, масови бедствия и диво суеверие са обусловени и ония религиозни болести, за които ни говорят толкова хроники от средните векове в Западна Европа. Те върлуват от XII до XVIII век, за да затихнат после и да изпъкват днес само спорадически и в ограничени размери. В XIV век напр. се шири из цяла Европа „черната смърт", появила се най-напред около Рейн. Някаква тайна сила кара отделни лица да танцуват бясно и околните скоро се увличат, по симпатия и подражание, във вихъра на уморителното и безцелно въртене. Обхващайки все по-нови и нови групи, болестта — „ерес" в очите на духовенството — кара множество мъже, жени, момичета да скитат, танцувайки, като призовават в изстъплението си свети Иван или някои демони и като изпадат в разни религиозни халюцинации.[86] В XVI век такава болест е „танецът" на св. Вит". Той се явява най-напред в Щрасбург, 1518 г., и трае там от 15 юли до 29 септември, за да удиви много съвременниците. Епидемията почнала да върлува, когато една жена усетила изведнаж нужда да танцува и танцувала два дни наред. В течение на четири дни примерът ѝ бил последван от 34 лица от двата пола, а след известно време от 200 души. Хрониките отбелязват, че болните играели ден и нощ непрекъснато, докато съвсем отпаднат, и че мнозина, като не могли да се съвземат, починали от изтощение.[87]

Ден днешен такива религиозни епидемии на Запад, свързани с екстаз и танци или други анормални действия, са по-редки, но все пак съществуват. И интересното е при тях, че понякога те са свързани с периодически повтаряни празници, или пък че виреят в отдалечени места, гдето битова назадничавост и невежество са тъй благоприятни за поддържането на разни суеверия. В две села на Савоя, Morzine и Verzegnis, жителите на които са бедни и невежи италианци и гдето поради чести бракове между близки роднини има много случаи на физическо и духовно израждане, такива истерични епидемии се появяват в 1861 и 1878 г.[88] По-широки размери взима религиозната екзалтация на „лаещите жени" („les femmes aboyeuses") в

---

[85] E. Rohde, Psyche, II, 41—43, 47.

[86] Hecker, Die gr. Volkskrankheiten des Mittelalters, 150 сл., цит. E. Rohde, Psyche, II, 43.

[87] A. Martin, Geschichte der Tanzkrankheit in Deutschland. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, XXIV, 1914, 114. Една съвременна хроника предава случката в тия стихове:

Viel hundert fingen zu Strassburg an
Zu tanzen und springen Frau und Mann
An offnen Mark, Gassen und Strassen,
Tag und Nacht ihren viel nicht assen.
Biss in das Wütten wieder gelag.
St. Vits Tanz ward genannt die Plag.

[88] A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, Stuttgart, 1908, 611—612

Josselin, Bretagne. Тя е типичен пример на съвременна нервноепидемична криза. Става тя по време на поклонение в Notre-Dame du Roncier, за празниците Петдесетница и Възнесение. Жените — защото само жени „припадат" (както се казва тук) — тръгват мирно от къщи, ала щом наближат черквата, те почват да се гърчат и да беснуват и ако не са здрави мъже и жени, които да ги придружават и да ги държат добре под ръце, те биха останали в каталепсия още по пътя. Водени така, те хълцат и издават от надути гърди звуци като лай, и то толкова силно, щото кучетата захващат да им отвръщат. Стигнали при вратата на черква, сцените се подновяват още по-енергично и лаещите влизат вътре, макар и да се противят отначало. *Тълпата им прави място. Лаенето и виенето се примесва в литургията.* Жените биват насила заведени при ковчежето с реликви, за да го целунат. *Те се дърпат, двама мъже държат всяка една, навеждайки главата ѝ, за да* целуне реликвите; други двама я хващат за ръце и крака, за да не се отскубне, и след упорита борба, *цяла изпотена и съвсем отмаляла,* жената допира устни да целуне. Тогава „лошият дух" я оставя, бедната жена е излекувана и ония, които доскоро са се борили с нея, за да я удържат, я отвеждат спокойно да седне. След няколко минути болната се вдига, за да целуне вече по свой почин ковчежето и ако има сила, казва молитва и се отдалечава, подпирана пак от ония хора. На излизане от черква тя мие ръце и лице от близкия чуден извор на Богородица, пие няколко глътки и поклонението е свършено."[89]

Заболявания от този род, религиозни истерии и екстази, са известни не само у малокултурните кръгове на Западна Европа, но и у нас, та и у всички първобитни племена. У нас ни е засвидетелствувана напр. сектантската черква на един „светец" от Старозагорско, който върши литургия в домашното си светилище, изпада в халюцинации, върши разни движения с ръце, разговаря със св. Дух и проповядва избавление от грехове. На тълпи се стича народ, за да види светеца и чуе проповедта му, при което и други могат · · изпадат в същия транс.[90] Между сибирските народности, гдето

---

[89] A. B a s t i a n, *Allerlei aus Volks-und Menschenkunde, II, 1888, 111—118.* — Един свидетел от 1855 г., Jeanet, дава поразителни подробности за дивите сцени и припадъци. С най-голяма сила избухвал бясът и се повишавало лаенето, като се чуел звънецът в олтара при „Sanctus" и особено като се иззвъняло три пъти при „Domine non sum dignus". Едва ли би могло да се опише това състояние на хъркане, задушаване и лаене, тая измъчена физиономия, тая отчаяна борба за освобождение от незнайната болест. Някои жени идвали вече няколко години под ред, до десет пъти дори; тях не ги оставяла истеричната и традиционна *болест. Jeannet съобщава и една легенда, очевидно възникнала късно, която обяснява по*теклото на нервния бяс. Някога жени перели на извора и когато един просяк им поискал милостиня, те не само не му дали, ами и насъскали кучетата отгоре му. Богородица тогава ги наказала да лаят те и техните потомци като тия кучета. Така днешните лаещи жени изкупват греха на дедите си. Болестта напоследък е станала по-рядка; лаещи жени и мъже — защото и мъже има понякога — почти не се виждат вече.

Както съобщава Henri Gaidol, подобна болест на лаещи жени в конвулсии се е наблюдавала и в други области, не само в Josselin, и лекуването ставало все по същия начин; но това били изключения, и по правило болните тичали към светицата в Josselin на някой от Богородичните празници (не само на Петдесетница), за да търсят лек.

[90] В една дописка на в. Утро от 12. II. 1914 г., датирана от Стара Загора, 9.II, се казва: „От една година време насам в града ни се „посветил" младежът Георги Панев, 20-го*дишен. В дома на Иван Танурката, в една тясна стаичка,* където едва могат да се съберат 10 души, наредил е разни икони и кандила, а върху една масичка, където п о с т о я н н о се к а д и т а м я н, извършва своите свещенодействия, които се състоят в р а з н и д в и ж е н и я н а р ъ ц е т е, п е с н и и ч е т е н е н а м о л и т в и из книгите на православ-

шаманът е на такава почит, нервно-религиозните болести с епидемически или периодически характер са нещо обикновено. У бурятите напр. се явява болестта „найгур", която се състои в това, че болният страда от главобол, от безпричинно безпокойство и от желание да ходи по къщите. Щом се появи един такъв, мнозина други го последват и движението се шири. С песни, звънци и странни жестикулации „обхванатите от духа" тръгват в шествие и из тяхната среда тъкмо излизат понякога бъдещите шамани.[91]

При нашите нестинари ние имаме редица сходни явления, характерни за епидемическия характер на душевното разстройство. В успоредица към това, което се отбелязва в савойските италиански села, и тук изглежда, че ендогамията е една от причините за наследственост на психозата, тъй като в нестинарските села се женят само вътрешно и така създаденото в едно семейство, в един род разположение към „прихващане" се предава и поддържа масово. В успоредица към това пък, което става навред, изглежда, че главно жените се поддават на нервни кризи, поради което от тяхна страна излизат тъй често и главните нестинарки. Във връзка с годишния празник и с онова вътрешно пригаждане, за които говорих вече, настъпва твърде благоприятна атмосфера за психопатологическото възбуждение. И най-сетне цялата обстановка на обреда, с литургия, шествие, музика и огън, увежда лесно екстатичния танец у всички ония, които виждат първите навлезли в огъня. Като електрически ток минава тогава екзалтацията през душите на стотици зрители, за да се появи „прихващане" и нужда за бясно танцуване в жаравата у способните да се заразят.[92] Така нестинарите образуват — откъм тая страна на своята мистерия — паралел към ония религиозни епидемии, които изявяват солидарността на настроения и преживявания в тесния кръг на една сектантска община. И в християнски среди могат да се

ната църква, и един развален славянски език. Този нещастник си създал и свой клир, състоящ се от жени. Тук той, посред тях, извършвайки службата си, пада в халюцинация и захваща да говори чрез неговите уста „св. Дух". Славата му скоро се разнесе и по селата, където простолюдието започна на тълпи да го посещава денонощно, за да чуе нещо за своите грехове и избавление. Продавал им някакви религиозни книжки по 6 гроша, а пък и имена за помен им пишел, по 50 ст. за едного.

На няколко пъти се е обръщало вниманието на духовенството и администрацията, обаче колкото и да са преследвали „светеца", толкова посещенията се засилвали.

[91] Срв. традиц. за Сибилла, или Тацит за германските жени, или Dio Cassius за Веледа у келтите, или сведенията за шаманите в Сибир, гдето жените масово страдат от временни нервни разстройства и изпадат в екзалтация. A. Bastian, Allerlei II, 118; Харузин, ц. кн., 440—441.

[92] Различавайки при нестинарите една физическа страна на играта, именно безопасното ходене в огъня, и една идеална, психологическа, именно прихващането, С. Шивачев мисли за последното, че то представя „един вид душевна болест" като пиянството и лудостта. Благодарение на силната вяра в светеца, която взима връх над разума и притъпява чувствителността, и благодарение на примера, който разпаля желанието, нестинарят гази в огъня, догде се уталожи страстта му. Шивачев припомня по този повод поведението на някои зрители на циркови борби. Прочути борци се олюляват като пияни и правят разни телодвижения и гримаси, когато присъствуват на надборване. Те дотолкова се увличат от гледката, че сами отиват на арената и — победители или победени — вече се уталожват и връщат към нормално състояние. Същото било и при играта чеңница. Всеки отвън, който гледа играчите, някак неволно прави същите жестове и телодвижения. При нестинарите, мисли Шивачев, „достатъчно е един да нагази огъня и вие ще видите цялата тълпа подире му да се хвърли с него, както се хвърлят овцете в пропастта след първата хвърлила се овца". — С. Шивачев, Светлина, IX, кн. 1, стр. 3.

предадат или възникнат отново подобни натрапчиви мании и тогава ние виждаме как цели събрания са пренесени в изстъпление и как с издигнати за молитва ръце или на колени, с черковни песни на уста, със заблуден поглед или с бесни танци като хорото на св. Вит вярващите си въобразяват да виждат Христос, светеца, отворените небеса и да черпят утеха за тревогите си. Обладани от еднакви афекти, убедени във възможността за такъв екстаз, хората по стаден инстинкт ще последват типичните изразни движения, като подражават на захванатата от отделни лица игра.[93]

IV. НЕСТИНАРИТЕ КАТО ПРОРОЦИ И ВРАЖАЛЦИ

Авторитетът на нестинарите се гради върху способността им за пророчества и върху а н е с т е з и я т а им при игра в огъня.

В състояние на екстаз — било на храмовия празник и докато се гази в жарава, било други път през годината, когато стане нужда —нестинарят вещае бъдеще, открива тайни, предсказва оздравяване и неговото ясновидство вдъхва пълно доверие в община и частни лица, които се подчиняват на свързаните с това предписания. Исторически събития, особено разорителни войни, икономически бедствия, болести и епидемии, женитби и други семейни случаи — те стоят на пръв план в откровенията на високия дух, прихванал светеца и застанал живо пред вътрешния му поглед. Нестинарят е пророк и вражалец, той прокобява и предупреждава, той съветва и мъмри и жадно вслушаната тълпа на събора или в частната килия не се усъмнява ни веднаж в думите му, не се решава ни веднаж да не последва заповедите.[94] Афектите на страх пред неизвестното и на грижа за спасение в трудни изпитания, чувство за отговорност пред високите сили и убеждението в пророческата мисия на тия праведници, доказали вдъхновението си чрез своята ненаранимост в огъня: всичко създава благоприятни условия за доброволно подчинение към неофициалните авгури. И както колегията на авгурите в древния Рим (collegium augurum) има за длъжност да поставя въпроси на божествата и да взима тяхното съгласие за определени случаи из областта на общественото благо, при спазване на предписаните култови форми, които се държат в дълбока тайна,[95] така и нашите нестинари се допитват до волята на светеца преди всичко с оглед към големите народни интереси. Подобно на авгурите, те устройват процесии и игри в определено годишно време за успех по ниви и полета и само покрай това те поддържат функциите си като гадатели в частни нужди и беди.

---

[93] Срв. E. M e y e r, Religiöse Wahnideen, Archiv für Religionswissenschaft. XVI, 1913, 5; R. W a l l a s c h e k, Psychologie und Pathologie der Vorstellung, Leipzig, 1905, 285

[94] Врачката Гоца Стойчева от с. Бресница, Кюстендилско, която често припадала (баялдисвала), е наречена заради набожността си с в е т а Гоца. За нея се говори, че някаква икона се качвала на раменете й, запалени свещи светели в ръцете й, „а н а с ъ н често с е я в я в а л п р и н е я с б е л и д р е х и н я к о й с в е т и я, който уж я принуждавал да п р о п о в я д в а, за да се правят черкви и манастири". Тя поръчвала строго: „Ако не ме послушате, лятото ще бъде с лоши гръмлявици, град и суша; у селото ви ще има болести" и т. н. И по нейна заповед били изградени от уплашените селяни седем черкви и един манастир. П. Ц. Л ю б е н о в, Баба Ега, Търново, 1887, 53.

[95] G. W i s s o w a, Religion und Cultus der Römer, 451.

Начинът, по който се вършат нестинарските пророчества и прокобявания, издава типичната процедура на екстатично пренасяне. Vaticinari или προφητεύειν значи у древните по правило да се говори из духа на едно божество, да се налучкват откровенията след въздържания, молитви и други култови действия от страна на един θεῖος ἄνθρωπος, на богочовека, който има дарба за чудни прозрения и някаква лична светост.[96] Някои философи (особено неоплатониците) смятат, че най-високата философска интуиция се свежда към ентусиазтично съзерцание на бога, подготвено чрез диета и чрез образите на определени религиозни мистерии.[97] У германците езичници пророкуването в екстаз ни е също засвидетелствувано и как още в X век магьосницата извиква чрез песни духовете, за да предсказва избава от тежка зима и от глад и да отговаря на зададени въпроси от разни лица и за разни неща, учи ни един твърде интересен текст на Eiriksage.[98] Шаманът у първобитните племена на Азия, Африка, Австралия смята за една от най-важните свои функции да предвижда като визионер големите народни катастрофи и да узнава всичко скрито в интерес на община или на частни хора. В Южна Индия т. нар. „дяволски танцьор", наелектризиран чрез пиене кръвта на обредното животно и дошъл до екстаз след бързо ритмично движение, вярва да е обхванат от дух и отговаря на въпросите, които му дават околните. На Самоа, гдето всяко семейство си има домашен храм и семейно божество, често се случва отделен член да изпада в екстаз и да открива волята на бога, като определя жертва или дава добри съвети. Шаманът у зулусите узнава всичко скрито, може да предвиди успеха във война или на лов, да намери лицето, което е омагьосало болния, и т. н., и то все като говори с душите на умрелите. Шаманът пък у амаксосите достига до общуване с духовете-покровители чрез бесен танец и под ритмичните звуци

---

[96] R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 12,88 сл.

[97] Срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1476 сл.

[98] Его главната част на този текст, поучителен с оглед към нестинарското врачуване и прокобяване:

„Към края на X век в Гренландия владееше голямо бедствие, глад и болести. Поради лошо време лов и риболов бяха слаби. Имаше тогава една веща жена (spakona) на име Thorbjorg. . . Които искаха да знаят нещо за съдбата си и за предстоящата година, повикваха я у себе си. Thorkel, най-заможният селянин, пожела да узнае кога ще се свърши този недород. И той я покани дома си, като се приготви да посрещне, както прилича, такава жена. . . (Описва се костюмът ѝ, обкованата ѝ тояга, обедът ѝ). Като се вдигна масата, Thorkel я попита как ѝ се струват дом и хора и кога ще получи тя откровение за това, което я питат и иска да знае народът. Тя отговори, че не може да стори нищо по-рано от утре, след като спи. И на другия ден надвечер се приготви всичко необходимо за магията (seid) ѝ. Тя поръча да ѝ доведат жени, които знаят необходимите за гаданието ѝ песни. Но оказа се, че никой наблизо не знаеше тия песни. Тогава каза Gudrid: макар да не съм нито веща жена, нито гледачка, но моята доведена майка от Исландия ме е учила на песни, които тя наричаше vardlokkur. Но песните са такива, че аз като християнка не мога да ги пея. Тогава Thorkel взе да ѝ се моли толкова настойчиво, щото тя се съгласи, Thorbjorg седна на магьосания стол (seidjallr) и жените направиха кръг около нея. Gudrid пееше песните тъй хубаво и добре, че никой не вярваше да е слушал някога нещо по-хубаво. И пророчицата мислеше, че е приятно да се слуша, и ѝ благодари, когато тя свърши; тя казваше, че сега са се явили много духове (naturur), на които песента се е харесала и които по-рано нито биха се явили, нито биха помогнали. И сега за мен са явни много неща, скрити по-рано за мен и за вас. Аз мога да ги кажа, о Thorkel, че гладната година ще трае още тая зима и че на пролет ще дойде подобрение. И епидемията, която царува тук, ще се прекрати бързо. На Gudrid тя предрече богата женитба. Тогава хората дойдоха при врачката и всеки я питаше, каквото искаше най-много да знае. Тя предвидя добро и малко от това беше погрешно после. После отиде в друг дом, гдето се нуждаеха от услугите ѝ." R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig, 1910, 146—147.

на опънатата волска кожа и в състояние на екстаз познава престъпниците всред събраните.[99] Като жрец, лекар, магьосник и пророк шаманът в тия некултурни среди има ту по-широка, ту по-тясна компетенция и ако в едни случаи той може само да прогонва болестите, в други той е носител на цялата култова мъдрост, докарва по чудесен начин дъжд, открива откраднати вещи, узнава какво важно предстои в живота на общината и т. н. Доколкото това не са симпатически лекувания, гдето действително може да настъпи облекчение на едно страдание чрез внушение (поради зависимостта между психическо и органическо), ние имаме работа с фантастични видения и пророчества, лишени — с редки изключения — от закономерна връзка с настъпилата действителност.[100] Предвижданията особено за исторически събития се оказват, както и при нашите нестинари, твърде несериозни предположения, държани в най-общи черти и в зависимост от общопознати факти. Интересно е, че и пророчествата на ясновидци от ново време на Запад не са улучили никога някоя ценна истина и всички уж точни политически, социални, военни прогнози са се оказвали абсурдни или твърде произволни и разтегливи догаждания.[101] Но нито тълпата у малокултурните народи, нито дивакът не са способни за критическо отношение към тези прогнози и късата памет заедно с афектацията на момента подхранват неотслабно вярата в дарбите на оракула.

Св. Константин като дух покровител

Духът, в името на който нестинарите вещаят бъдеще или гадаят за здраве, успех и пр., е най-често св. Константин, по-рядко св. Иван или друг някой почитан в тия места светец на християнската черква. В момента на пророчески екстаз или при тихите домашни сеанси в присъствието на любопитните набожни нестинарят вижда халюцинаторно образа на своя покровител и вдъхновител и говори това, което възприема като откровение от него. Както във всяка друга културна среда и в нестинарските села чудната дарба за ясновидство, симпатическо лекуване, пренасяне на оня свят и т. н. се довежда в зависимост от високите сили, които владеят въображението и се смятат източник на големи блага от морално и материално естество. Чув-

[99] Срв. Н. Харузин, Этнография, IV, 415, 444, 397.

[100] Но възможността да се реализират някои частни предвиждания не е изключена, и то по психологически добре обясними причини. Щом човекът фаталист знае какво му предстои, настроения и самочувствие са постоянно ръководени от мисълта за очакваното бъдеще и го тикат несъзнателно към него. Пророчеството за смърт подбива охотата за живот и това се отразява скоро върху организма, както, наопаки, прокобата за оздравяване или победа повдига духа и допринася за щастливия изход. Примери и съображения за сюгжестивната сила на пророчествата вж. у A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, 573 сл. Какво значи идеята-фикс за едно суеверно същество, което сляпо вярва в изпълнението на предречената и магически предопределената съдба, ни учи песента на мома Гергана, сянката на която била вградена и която почнала да крее и съхне, за да свърши със смърт. Срв. баладата на П. Р. Славейков, Изворът на Белоногата, и епизода за смъртта на бабичката, повикана на оня свят от покойния ѝ мъж, в разказа на М. Георгиев. По разни места в Европа е разпространена вярата за докарване смъртта на някого, като се правят молитви или заклинания и като се съобщи за това на заинтересования. Твърде убеден във възможността да го сполети проклятието, той изпитва влошаване на състоянието си и след време разстроеният организъм става жертва на самовнушението. Стат. на Ernst Buss, и A. Lehmann, ц. кн., 580. За обичая да се пали свещ надолу, като се нарече тя за смъртта на някого, у българи, руси и румъни, срв. СбНУН, XXXIV, 328.

[101] Срв. M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele, 124 сл. K. de Jong, ц., с. 232.

ствувайки се добри християни, нестинарите се поставят под закрилата главно на св. Константин, който изглежда да играе голяма роля в местния мистически култ. Че това християнство не е от безпорочна чистота и правоверност, знаем вече. На нестинарите се подхвърля как те не са истински черковници, не тачат другите божески празници, работят в неделя и пр. В замяна с особена набожност, голяма тържественост и специални обреди се почита св. Константин, патронът на черквите в Кости и Ургари. Иконата на светеца заема най-почтено място в параклиса на главния нестинар, тя е най-голяма и най-богато украсена с монети или цветя и тъкмо опашатите икони на св. Константин се носят в шествието, а не ликовете на други светци. На св. Константин са посветени и специалните обредни песни, които се пеят тогава наред с тропара му; св. Константин е видението, което се мярка пред прехласнатия играч в жаравата; и св. Константин „прихваща" пророка, по убеждението и техническия израз на общината („прихвати го св. Константин"). Най-сетне сборовете на тия села, шумните и весели панаири стават често в деня на св. Константин, 21 май.[102] Дори когато храмовите празници и свързаните с тях сборове се падат на друга дата — 27 юли (св. Марина), 15 август (св. Богородица), — пак огнените церемонии стават или се повтарят и па 21 май, като типичен и по предимство осветен от традицията ден на пророческите изпитания и вдъхновения.

Дали това предпочитане на Константин има нещо общо с историческата личност на светеца, чиято заслуга за тържество на младото християнство изтъкнах вече, остава твърде съмнително. Местната етнологическа легенда, записана от С. Шивачев, за произход на днешната обредност от политиката за покръстване на император Константин, както видяхме, е от най-нова дата и не представлява научен интерес.[103] Не е с нищо обосновано и мнението на руския културен историк Н. Смирнов, който вижда в нашите празници преки следи от култа на Константин-Хелиос, преминал от Цариград в провинцията и предаден после от траките на пришелците славяни. Това мнение игнорира източното влияние, свързано с митраизъм и други мистически култове на Предна Азия и Персия, и приписва едно значение на прякото тракийско наследство в религиозни въззрения и обичаи на южните славяни (соларния култ на Сабазия), каквото едва ли може да се допуска навред, при явното елинизиране на тракийската религия и несъмненото господство на север, още от римско време и от ранния византийски период, на гръцкото влияние.

Името на Константин е според мен вторично внесено в обредността, и то доста време по-късно от епохата на великия император. Това име дължи

[102] В чест на светеца на празника му се коли общоселски к у р б а н, обикновено бик или овни, месото на които се раздава по къщите. Понякога курбанът е вречен от някого като средство за излекуване — по нареждане на главния нестинар. Курбанът в случая гони две цели: едната е да умилостиви светеца, комуто се принася като дар любимата негова храна; другата е да се приобщи чрез раздадените по семействата късове цялото село към магическите добродетели (плодородие, здраве, очищение) на осветеното с обред и молитва заклано животно. Съзнанието за мотиви на жертвената практика в случая не е ясно разкрито и възможно е да се преплитат тук, както и изобщо при курбана, няколко идеи с различна старина и сила. Върху еволюцията на жертвата в религиозно и културно-историческо отношение вж. литературата в Die Religion in Geschichte und Gegenwart, IV, 1912, 955 сл., и „Вградена невеста", СбНУН, XXXIV, 285 и pass.

[103] За Константин и Елена има и други народни предания, основани отчасти на стари агиографски легенди — срв. напр. това от Прилеп, СбНУН, XIII, 189 сл.

популярността си между нестинарите само на храмовия патрон в с. Кости — и твърде правдоподобна е традицията, която сочи това село като разсадник на екзотичната вяра, донесена от елинизирани после пришелци из Азия, избягали или преселени поради своя религиозен фанатизъм. Вероятно и самото име на селото, Кости, се дължи на черквата, посветена на светеца, тъй както София и толкова други градове и села у нас са именувани по черквите си и техните патрони.[104] С течение на времето, когато настъпва постепенна асимилация на донесената отвън прадядна вяра — някакъв значително опростен маздеизъм напр. — с местното християнско православие и когато упорито държавната култова традиция се нуждае от едно външно приспособяване, по инстинкт за самосъхранение, постепенно вместо духа покровител от по-рано, избледнелия в митология и верски představи чужд езически бог, се вестява образът на християнския светец, тачен тук. И така — в зависимост от обикнатия сезонен сбор в тия места — името на св. Константин се въвежда като естествена замяна. Как става този процес на помиряване образи и молитви на обреда с духа на православието, не е трудно да се разбере, по аналогия с други християнски езически празници — Коледа, Лазар и т. н. Очевидно на първо място говори нуждата от магически очищения и заклевания, тъй естествена при мирогледа на изостаналото земеделско население, и на второ — нуждата от периодически повтаряни сборове, с техните неизбежни религиозни психози. Верско и профанно в нестинарската обредност еднакво обвързват умовете и името на светеца-покровител служи като добра гаранция за религиозна благонадеждност.

Анестезия на огнеиграчите

Св. Константин проявява чудото си толкова чрез откровенията от един друг свят, колкото и чрез неранимостта на почитателите. Нестинарят играе в огъня или гази жаравата на огнището в домашния параклис, без да усети болки и без да обгори нозете си. Това е за общината явно доказателство на свръхчовешки сили, изпълнили праведника; тук изпъква най-ярко разликата между „прихванатия“, поставен извън законите на земното битие, и простия зрител, неспособен ни да се реши за изпитанието, ни да понесе жегата. И обстоятелството, че когато невярващи, скептици са се одързостявали да нагазят в огъня, за да изтърпят високата температура, винаги се е свършвало с опасно нараняване, ако не и със смърт, най-добре е доказвало за наивните критици как тук всичко зависи от покровителството на светеца-дух. Светецът кара нестинаря да играе, той го пази и от опасната стихия; това е убеждението навред, гдето се натъкваме на шаманистическо-култови огнени проби. Навред за анестезията, зависима от промененото психологическо състояние, от екстатичната хипноза, отговорен се прави въображаемият дух.

Не липсват опити да се обясни странната безчувственост с външни средства — с газене в кал, с дебела кожа на стъпалата и т. н. Някои далечни свидетели у нас (Васил Полихронов, Хр. Силянов) говорят било за пиянство, което кара нестинаря да не мисли какво върши, било за калкан на нозете, боси през по-голямата част от годината и загубили всяка чувстви-

[104] Срв. K. Jireček, Das christliche Element in der topographischen Nomenclatur der Balkanländer, Wien, 1897, 45 сл. Около Бургас и Созопол напр. Св. Никола, Аг. Власиос, Кирикос и пр.

телност за жегата. Шивачев, който различава в акта на играенето една физическа страна (безвредната игра в огъня) и една психологическа (прихващането), търси за първата следното обяснение: нестинарите остават с необгорени нозе, понеже „повечето от тадявашните селяни, навикнали да ходят боси, да им е леко, направили си краката нечувствителни към всичко, което инак би го повредило". В огъня може според него да играе всеки селянин, „стига само да вярва в светостта на деянието си, както в това вярват нестинарите, или пък да е малко-много смел и решителен, или пък, най-сетне, да е ходил и да ходи бос повечето време през годината".[105] Подобно обяснение дава за шаманите вече пътеписецът от XVIII век, Гмелин. Ако туземците са убедени, че техните пророци и лекари скачат в огъня, ближат нагорещено желязо, изтърпяват с ръка вряла вода и вършат разни рисковани ордели благодарение на бога или демона,[106] хладнокръвният скептик от века на Волтер заявява след няколко сеанса между сибирските шамани: изтрайването в огъня не зависи ни от изкуствено приготвената вода, ни от други медикаменти; то се дължи на закоравелите пети. И на същото мнение е съвременникът му Монтескьо, който в „Дух на законите" (XXVIII, 17) приписва успешните огнени изпитания у древните германци на дебелата кожа на нозете. Все така за днешните китайски магьосници Г. Шлегел вярва, че мнимата добродетел на безвредно газене в жаравата се обяснява лесно с роговидната кожа: не е случайно, ако щом жаравата досегне нозете по-високо, чудотворците правят болезнени гримаси и бягат от огъня.

Но без да отричаме доза истина в подобни наблюдения, едва ли всичко се свежда тук към проста физиология. Не всяка безчувственост за болки, за рани, за всевъзможни измъчвания при религиозните посвещения има тоя практически смисъл и както повишената физическа енергия и цялата обредна церемония има оправдание в нещо вътрешно, така и мистическите огнени проби указват на фактори от по-висок ред. Няма съмнение, раните, ударите, промушванията, извъртанията на мускулите, които си причиняват дервиши, магьосници и шамани, не минават без реални последици и страдания след сеанса; но докато трае възбуждението, всичко се долавя или твърде слабо, или почти никак, и тъкмо това, заедно с липсата на предишното самосъзнание, мотивира измъчванията. Вече самата аналогия, която съществува между този род екстатични изпитания и безчувствието за болки у хипнотизирани или истерични медиуми, иде да потвърди, че налице са процеси от психическо естество. Анестезията е реален факт; тя не е симулация; тя е нещо сериозно; и много преходи, като захванем от пълно безчувствие при каталепсията и свършим със слабите степени при халюцинации, доказват само различното функционално разстройство в мозъчните центрове. Може да се прави тук разлика и по момент на развоя на кризата, тъй като анестезията е по-голяма в началото, при съвсем нарушен психически живот, и по-малка към края, когато настъпва възвръщане към нормални възприятия. Това възвръщане е свързано със събудена отново чувствителност за външните раздразнения и субектът тогава губи способността си да играе в огъня. Същият резултат се отбелязва и когато субектът е нагазил в огъня, преди да е дошла оная парализа на душевния механизъм,

[105] С. Шивачев, Светлина, IX, кн. I, 3.
[106] Срв. K. de Jong, u. c., 278 и сл.

когато вниманието навън не е погълнато още от натрапчивата идея. Тогава наблюдаваме случаи на изгаряне или припадане, както ни се съобщават те за езидите или нестинарите (Славейков). При отсъствие на вътрешна пригоденост за сеанса отсъствува и смятаната като някакво чудо анестезия. Трезвените зрители не биха посмели да нагазят от страх да не бъдат тутакси обгорени.

В някои случаи безчувствието за температурата се отдава на изкуствени мерки, особено на разни масла, пасти и химически препарати, с които се търкат нозе, тяло и т. н. У индианското племе cheyenne има едно дружество на огнеиграчите, които, подобно на римските хирпи, чрез разтриване на тялото с някаква мас добивали способност да танцуват в жарава.[107] У древните народи на Европа същата цел се постига със сяра, gummi arabicum, оцет, азбест и пр.[108] Но всички тези манипулации помагат в същност малко и могат да действуват повече като стимуланти за самовнушението, тая истинска предпоставка за огнеупорството. Основателят на квакерската секта в Англия (XVII в.), обущарят Георг Фокс, излага в дневника си едно психопатологическо преживяване, именно как господ му заповядал да изуе посред зима обущата си и да измине няколко километра през полето бос. Когато после помислил, че трябва да се обуе, усетил как „огънят на бога горял така в обущата и в тялото му, щото желанието да се обуе изчезнало".[109] Така би могло да обяснят, обратно, охладяването на нозете в жаравата нашите нестинари. Волята на бога, молитвата, крепката вяра в покровителството вършат всяко чудо. Така и Папа-Ита на о. Таити заявявал пред любопитните европейци, че могъл да ходи безопасно по горещите камъни благодарение на произнасяните магически формули и на помощта на богинята или демона на острова.[110] И ако някои европейци се решават под ръководството на жреца у полинезийците да прегазят нагорещените камъни, това става само при внушението, че жрецът им е предал своята сила (м а н а). „Човек трябва да има тая сила, за да мине; няма ли я, ще бъде късно, когато се намери на зачервените камъни", мисли европеецът, който извършил подвигът.[111]

Очевидно имунитетът се движи в известни временни и температурни граници, обяснение за които може да се дири само в сомнамбулния екстаз. Напук на спиритисти, които говорят за магнетически флуид или за други тайнствени агенти на чудесното огнено изпитание; напук и на псевдореалисти, които отричат всичко психическо, за да държат отговорна само загрубялата кожа, ние можем да подчертаем тук ролята на преобразеното вътрешно Аз, действието на един колкото личен, толкова и надличен патос, свел до минимум усета за болка и страдание. Ако е вярно, че „усетът за болка е качествено различен от усета за горещина, натиск и студ,"[112] и ако стесненото до хипноза внимание отменява съзнанието за известни външни раз-

---

[107] K. P r e u s s, Archiv für Religionswissenschaft XIV, 248.
[108] K. d e J o n g, Das antike Mysterienwesen, 285.
[109] W. J a m e s, Die religiöse Erfahrung, 5.
[110] S. P. L a n g l e y, Folklore, XII, 447.
[111] Срв. K. d e J o n g, ц. кн., 291
[112] A. L e h m a n n, Körperliche Äusserungen psychischer Zustände. Leipzig, 1890, 156, 177.

дразнения, не е никак странно, гдето попадналият в транс нестинар ще може в течение на няколко минути да забрави жегата. Предпоставка тук е, разбира се, способността на организма да понесе много повече, отколкото обикновено, при нормално самочувствие, би могло да се понася. В това отношение физическото не пада по-долу от духовното и как ние сме често удивени от случаи на невероятни нравствени изпитания, гдето сякаш личността не би могла да оцелее под ударите, знае се добре. Нестинарят, шаманът, магьосникът, доверили съдбата си на един божествен покровител, са медиуми на самовнушението; и тяхната обредна игра, наглед тъй рискована, се движи в кръга на възможности, дадени за всеки екзалтиран сектант. Прав е следователно Андрю Ланг, когато се досеща, че „може би ние всички можем да ходим в огъня".[113] Предположението му от по-рано да не би „тези всички обреди, от Вергилиевите хирпи до българските нестинари, да почиват на някои действителни, но засега тъмни и научно занемарени, факти в природата",[114] се оказва излишно. Мистерията тук не е повече, отколкото където и да е другаде при подобни явления, и всичкото се свежда към състояния, прекрасно обясними чрез методите на опитната психология.

Производство и значение на „нестинар"

В края на всички тези разяснения уместни са няколко думи *за името нестинар*.

По-старите записвачи предават това име под формата „нщинари" (Славейков), „нестинари" (Русев), „нистинаре" (Шивачев), „нестинари" (от. Дионисий, Силянов); сам аз чух в Ургари „нестинаре", в Ятрос и Пиргоплу „нистинари", в Блаца „нистинарка" (за жена). Това у българите. У гърците името е „истинарис" (Кости и Бродилово), „нистинарис" (и мн. ч. „нистинаридис", Кости и Пиргоплу), *ὁ πρωτονεστίναρος* (Бродилово).

Потекло и значение на думата са тълкувани различно. Славейков, като приема славянски корен, тълкува „нщинари" и „нещинари" *от вещ, вещер*, т. е. който знае, знающ, сведущ" (срв. *вещица*). Нестинарите са „вещинари": по свойството на български език, мисли Славейков, *в*-то се отпуща в началото на някои думи, а *е* се мени на *и* в местния говор. Но тия звукови отпускания и промени са тук твърде произволно предположени и нищо не оправдава тълкуването от български корен, макар по същество на значението нестинарите, като пророци, да са „знающи". С. Шивачев прави друга една етимология, пак българска: „нистинаре" идело според него от „нистина", т. е. истина, както се изговаряло в този край („наистина"?). „Казват, бележи Шивачев, че нистинарето били същите, истинските християне, та затова им останало и това име." Но явно е, че тук имаме работа с обикновена народна етимология, която не държи сметка за строги звукови закони и посяга към първото наивно-правдоподобно обяснение по съзвучие. Шивачев би трябвало дори да се възползува от гръцката форма „истинарис" която по-добре подхожда за неговата комбинация, ако е нужно да се обяснява всичко из български език. Най-сетне С. С. Бобчев, застанал все върху почвата на домашната езикова интерпретация,

[113] A. L a n g, Magic and Religion, срв. Folklore XII, 454.
[114] A. L a n g, Modern Mythology, 175.

иска да произведе тъмното име от един прякор на сектантите. Той намира дори две обяснения, все като има пред вид, че названията на лица и групи се давали предимно от техни противници. „Вероятно, пише той, н и с т и н а р и носят име, което им е дадено от несъчувственици, което обаче и те са усвоили отсетне. Нистинари е по-близо до н е с т и н а р и, отколкото до истинари. И понеже те са се считали за истински християни, техните противници са ги нарекли неистинари, съкратено нистинари."[115] Покрай това обяснение, противоположно на даденото от Шивачев, Бобчев има и друго едно в опозиция на Славейков. Нестинарите не са „вещинари", а по-скоро „нищинари, нищоняри", т. е. нищо и никакви хора. И в двата случая с означението н и с т и н а р и и н е щ и н а р и се изтъква една отрицателна черта на религиозните сектанти.

Всички тези опити не вдъхват много вяра, държейки изключително на български предпоставки в една заета, чужда обредност. За производство на думата от гръцки и за едно по-правилно означение, което не изхожда от тесногръда тенденция, не се сеща ни един от нашите доморасли филолози и етнографи.

Между това вече външно-звуково думата нестинари-нистинари се издава като небългарска. Ако самата обредност е пресадена у българите от гърците или от погърчените пришелци, ако всичко у нас говори за културно-религиозна заемка от една чужда етническа среда, няма нищо странно да бъде и името на обредните огнеиграчи чуждо — тъй, както са чужди означенията за друг тип изпълнители на популярни обичаи у нас, напр. к у к е р и и р у с а л и и, дошли заедно със самите идеи и неща. В случая гръцкото производство има и това предимство, че ни дава по-задоволително обяснение по същество. Оставим ли настрана предположението на наблюдателя Маргаритов за производство от гл. *ἀναστενάζω*, въздишам, охкам (понеже играчите издавали викове „вăх, вăх") — което предположение се крие и в основата на книжовното гръцко означение на игрите в ново време,[116] *ἀναστενάρια*, — ние можем да правим избор между две сериозни хипотези. Първата е тая за производство от съществителното *νηστεία*, пост, *νηστεύω*, постя, убивам плътта; втората — от существ. *νηστιά*, огън, огнище. В полза на първата би говорило всичко, което знаем за ролята на поста като предпоставка на обредните посвещения, видения и пророчества и за реномето на нестинарите като праведници. По свидетелството на добри наблюдатели (напр. К. Бояджиев) нестинарите не пият спиртни напитки, въздържат се от безчинства и специално преди играта в огъня постят известно време, като се предават на съзерцание или на самоизмъчвания. — В полза на втората хипотеза иде прякото отношение на името към най-очебийната черта на цялата обредност, играенето в огъня, което се смята за белег на високо покровителство и предусловие на пророческите думи и лекувания.

---

115 С. С. Б о б ч е в, Българско обичайно съдебно право, СбНУН, XXXIII, 1917, стр. LXXXVIII.

116 Колкото нестинарите и да не желаят да бъдат фотографирани (срв. думите на о-ц Дионисий), все пак една снимка от огнената игра в Кости е направена преди 30-тина години, и тя е поместена като илюстрация към статията на С. Шивачев в Светлина, г. IX. В Ахтопол открих оригиналната плоча на снимката: тя носеше гръцкия надпис „Τῶν Ἀναστεναρίων χορὸς ἐν Κωστὶ χωρίῳ τῆς Θράκης".

Лично аз бях наклонен да поддържам първото обяснение; гръцкият учен Никос Веис се изказва за второто.[117] И интересно бе, че при обиколката си по нестинарските селища, за проверка на предишните сведения, аз можах да чуя от по-развитите селяни тъкмо тези две обяснения, открити спонтанно от етимоложкото им чувство. Едни допускаха да иде името нестинар от *ηστεία*, пост, други от *στια*, огън, както гласи тук старата дума *ἑστία*, превърната в някои гръцки краища и в книжовния гръцки на *νηστιά* (т. е. *ἡ ἑστία — ἥςτιά—τὴν ἡστιά — ἡ νηστιά*). Най-вероятно ми се вижда сега тъкмо втората дума да е дала основа за означението, като тутакси то се е облегнало в езиковия усет на общината гърци на крепка асоциация с „пост“, *νηστειά*. И обстоятелството, че редом с „нистинари“ у гърците върви още „истинарис“, иде да потвърди възникването на името още в средногръцки преди асимилацията на консонанта *ν* от члена *τὴν* (*την ἡστιά*). Въдворено веднаж „нистинар“, по-старото „истинар“ у българи и гърци бива постепенно изтикано, макар и не окончателно, за да възникне вторично и „нестинар“, с изяснено по фалшива аналогия *и* в *е*. И все така, по свойствата на гръцки език, групата *ст* се мени някъде в *щ*: „ищинар“, „нещинар“, по-редки означения.

[117] N i k o s A. B e e s (Βέης), в рец. на I изд. на моите Студии, в Wochenschrift für klassische Philologie, 32, 1915, № 41, 972. — За средновековната форма νιστία (от ἑστία—ἱστία—στία—νιστία) срв. и A. H e i s e n b e r g, Byzantinische Zeitschrift, XXI, 1912, 275.

ВТОРА ЧАСТ

ЛЕТНИ ОБИЧАИ И МАГИИ

ГЛАВА I

ОБИЧАИ ЗА ДЪЖД

(Покръсти, Пеперуда, Гонене змей)

I. Вавилонски, индийски, гръцки и други обреди или представи за дъжд. — Дъждът като фокус на мислите у земеделското население. — Покръсти или Скръсти в Софийско, Македония, Тракия и други места. — Стихотворението „Скръсти“ на К. Миладинов. — Крста, Крстоноше, Заветина в Косовско, Болевачко и другаде в сръбските краища. — Амалгама от езически заклевания и християнски молитви. — Процесии за дъжд в Западна Европа.

II. Пеперуда и Додолки в Западна България: обичаят в Битолско, Тетовско, Кюстендилско, Пиянец, Неврокопско (Гоцеделчевско). — Време и начин на играта; песен на момите по случая. — Пеперуда в Източна България: Шуменско, Велико-търновско, Никополско, Бесарабия, Добруджа, Хасковско, Ахъ-Челеби. — Песни за пеперудите, варианти на един основен мотив. — Додолки в сръбските краища: Косовско, Омолско, Левач и др. — Песни на додолките. — Пеперуда у румъните: papaluga в Молдава, paparuda в Мунтения и други места на Влашко. — Pirpiruna у арумъните в Македония. — Пеперуда у гърците: песни и обичаи на т. нар. *πιπεροῦνα, περπερού*. — Общобалканска основа на обредността. — Етимология и значение на разните имена за „пеперуда“. — Смесване на обичая с лазарките.

III. Аналогични обичаи по цял свят: в Индия, на Кавказ, в Африка. — „Топола“ в Русия. — Мнението на Аничков, че тук се касае за пролетен обичай. — Maimänchen, Pfingstl, Wasservogel в Германия. — Съществен момент тук — измокрянето, придружено с драматични сцени. — Потапянето в река (вода) на разни категории лица. — Обредно обливане на хора и предмети. — Западноевропейски обичаи за хвърляне във вода статуите на светци. — Пропъждане демони на болести, суша и т. н. — Гонене змей в Западна България и Сърбия. — Описанието на А. Страшимиров. — Ламята-хала, която спира водата и граби плода. — „Миросване“ на дъбовете.

I. ДРЕВНИ И СЪВРЕМЕННИ ОБРЕДИ ЗА ДЪЖД

В древновавилонския мит за слизането на богиня Ищар в ада става дума за „вода на живота", която се мисли ту на небето, като някакъв сладководен океан, от който идат дъждовете, ту като подземни води, които хранят изворите на реките. Пазител на тази жива вода в светилището на „вечния творец" е бог Анунаки, персонификация за мистическата влага и покровител на очистителните заклинания; и тази вода, която има чудната мощ да избавя от смърт, бива ту пита от щастливците, ту употребявана за попръскване и лустрация.[1] В староиндийските обредни текстове ние се натъкваме на предписания за магическо докарване на дъжд и на слънчева топлина, тия два най-важни фактора за преуспяване на земеделието, и обръщенията към бога на дъжда говорят ясно за един мироглед, който допуска въздействието на човека, жрец или магьосник, върху природните сили.[2] В големите Елевзински мистерии, празнувани в Гърция ежегодно през м. септември — по едно време, когато след дългото лятно бездъждие земята се е попукала и когато селянинът с нетърпение чака есенните дъждове в октомври, за да почне оран и сеитба, — има между друго един обичай да гледат поклонниците най-напред към небето и да викат „дъжд!", после да свалят очи към земята и да викат „зачни!" Тези възгласи подхождат прекрасно към мита на свещения брак между житната (или земна) богиня и бога на небето и ако Зевс се мисли, че праща дъжд, Деметра се мисли като оплодена от него, за благото на народа.[3] Доколко бихме били прави да съглеждаме в мита за Зевс и Даная поетическо отражение на гръцки обичай от рода на нашата „пеперуда" — така че златният дъжд, от който се ражда знаменитият герой Персей, да представя оплодителната небесна влага, паднала върху сухата земя (Даная), — трудно е да се каже.[4] Но че и класическите народи са знаели безброй обреди и заклевания с магически характер, назначени да докарат дъжд, не подлежи на съмнение.[5] В религията на древните мексиканци с особена почит се ползува бог Тлалок, господар на дъждовните облаци. Той има за атрибути мълнията и гърма и минава още за бог на плодородието и живота. В негова чест ежегодно се празнуват обичаи, при които жреците носят на гръб сноп тръстики, отрязани от посветеното на бога езеро, и принасят в жертва няколко пленени деца, развеждани предварително в тържествена процесия и обкичени със скъпоценни камъни и цветя. Плачат ли тия деца силно, това предзнаменува обилен дъжд: тогава радост изпълва жителите на страната, гдето цари такъв сух климат.[6] Не е чудно, ако у днешните мексиканци главното оръжие на боговете съобразно с характера им като богове на растителността и демони на времето се представя чрез йероглифа вода—огън, т. е. дъжд и слънчева топлина, тъй необходими за земните обитатели.[7] У много първобитни племена магьосниците

---

[1] E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, Berlin, 1903, 452, 524; A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, Leipzig, 1903, 21, 32, 40.

[2] Oldenberg, Religion du Véda, Trad. V. Henry, Paris, 1903, 358, 382 сл.

[3] J. G. Frazer, Spirits of the Corn, London, I, 1912, 69.

[4] S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions, IV, 1912, 3—4.

[5] O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München, 1906, 819 сл. и Register, s. v. „Regen".

[6] A. Réville, Les Religions du Mexique, Paris, 1885, 86.

[7] K. Th. Preuss, Globus, 86, 1904, 355.

имат значение само дотолкова, доколкото са в състояние да извикат дъжд: не успеят ли тия чудотворци да докарат при продължителна суша страстно желаната влага, те биват наказани, като им се разпори коремът.[8]

Примерите говорят ясно. Между обредните преживелици по цял свят надали има други, които да се държат тъй упорито, както обичаите за дъжд. Въпреки променените религиозни системи те запазват значението си в живота, и то поради страха у едно земеделско и скотовъдско население от най-грозния враг на поминъка му, сушата. Особено след като човечеството започва да се препитава от продуктите на земята, дъждът става „фокус на всичките му мисли" по израза на Лумхолц.[9] И ако простолюдието в Европа, у нас и в много други страни знае обичая да се облива плугът или зърното, с които се потегля за пръв посев, с вода, за да се оплоди и овлажни земята магически,[10] официалната черква нарежда повсеместни молебени за дъжд, колчем сушата през лятото или наесен стане застрашителна.[11] Това мирно съжителство на разнородни практики не трябва да ни учудва ни най-малко: нуждата налага да се прибягва до различни по основни нагледи и методи церемонии, за да помогне поне една от тях, ако другите не успеят. Черковно-християнската литургия и прастар езически обичай не се изключват ни най-малко в съзнанието на народа и това се явява доказателство за един наблюдаван и у другите народи верски синкретизъм. Ако всяка религия има първоначално оправдание и корен в условията на живота, като отговор на реални нужди, няма съмнение, че в името на тези нужди ще се търпят противоречиви в идеята си обреди, заклевания и молитви. Всички пътища към жизнената цел са еднакво близки за ума и комбинацията на обредно-религиозните елементи ще се ръководи най-малко от абстрактната мисъл за вътрешно съгласие. Както в живия език не можем да търсим ни пълна логика, ни установени завинаги правила — вместо които цари непринудено движение и свобода, ограничени само от общата психологическа закономерност, — така в народната вяра, тъй сложна откъм течения на мисълта и способна за такива компромиси върху почвата на практическите домогвания, не бива да ни учудва противоречието на някои методи: важна се явява тенденцията на духа да постигне резултат и навън, според което всички оръжия за навиване и подчиняване на вражеските сили са еднакво добре дошли. При обичаите за дъжд, както и при другите обичаи на народа ние имаме работа с исторически напластявания и с кръстосвания на представи, гдето не личи издържан план, но гдето затова пък проглежда дълбока жизнена правда, която трябва да разберем.

---

[8] A. Bastian, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde. Berlin, II, 1888, 20; срв. J. C. Frazer, The-Magic Art, I, 247.

[9] C. Lumholtz, Unknown Mexico, London, I, 1903, 330.

[10] A. Dietrich, Mutter Erde, Leipzig, 1905, 96; J. S. Bystron, Zwyczaje zniwiarske w Polsce Krakow, 1916, 171. Ако у поляците водата е светена, у нас тя е мълчана, почерпена мълчешком, и тя се плисва пред сеяча с думите: „На добър час, да ти върви като по вода" Ц. Гинчев. Труд, II, 1888, 947.

[11] У нас напр. нареждането на Св. Синод за повсеместно отслужване молебени за дъжд през крайно сухата есен 1923 г. Срв. съобщенията на вестниците в София от 17 и 18 ноември 1923.

Покръсти или Скръсти у българите

Една от най-обикновените форми за изпросване дъжд у нас е обредът Покръсти. Той става най-често между Великден и Петровден, във време на опасна суша. Познат е по цялата българска земя, еднакво в Северна България, Софийско, Тракия и Македония.

В Софийско на летни св. Никола (22 май) поляците, т. е. пазачите на ниви, събират по къщите „буборче“, пипер, жито и пр. и ги носят на черква за благослов, подир което ги варят на гозба. Свърши ли се черковната служба, всички селяни тръгват на село с попа из полето, като момите носят „куните“. Обиколката става, за „да вали дъжд, да порасне житото, царевицата и всичко“. Обходено полето, шествието се връща пак в черква, след което на общ сбор се яде готвеното. Когато излизат от черква и когато са из нивите, селяните пеят:

След кърсти носиме,
Христом боже,
Господи помилуй![12]
Богу се молиме:
Дай ми, боже, ситна роса,
Да зароси се полето,
Се полето синорето,
Че е поле посаено,
Да се поле разведели.[13]

В с. Кремиковци, Софийско, В. Качановски[14] чул на Духовден (Св. Троица) следната песен:

Кирле ресле,[15] господи помилуй!
Свети Тройца слезни оз горе,
Та си влезни в село
Та искарай кмете, кметице!
Куне да носим, бога да молим:
Я дай ми, боже, ситна росица,
По горе руйно, по поле ситно
Трева да расте, паун да пасе,
Перя да рони, моми да берат,
Китки да вият, момци да зимат.

В Струга, „ако е времето сушливо“, разказват бр. Миладинови, „мало големо замает икони от дома си и от църков и попови-те напред, излегват един час далеку на Марков-камен и сите единогласно по път-от пеет:

С кърсти одам, бога молям
Господи помилуй.
Да заросит ситна роса.

---

[12] Този припев се повтаря след всеки стих.

[13] Обичай и песен, записани от мен в Новеселци, 1911 г.

[14] В. Качановский, Памятники болг. нар. творчества, СПбг, 1882, 109, № 140.

[15] „Кирле ресле“ тук е спомен от гръцката литургия — Κύριε ἐλέησον; Срв. Ив. Д. Шишманов, СбНУН, IX, 594. — Светицата на деня се призовава също тъй, както по-долу Христос на Спасовден. — Песента напомня лазарския мотив за трева, паун, моми, срв. по-долу.

Той ход се викат Скръсти."[16] По-младият от двамата издатели на знаменития сборник народни песни (1861 г.), Константин Миладинов, печата още в 1858 г. едно свое стихотворение, чийто мотив е подсказан тъкмо от тоя обичай. Стихотворението носи надслов „С к ъ р с т и".

Фала богу чудо що се стори!
Църна земя за вода е жадна,
Как сиромаф за сребро и злато;
Три месеци капка не прокапа,
Облак ми се на небо не каза,
Небо горит како сач над глай-ве,
Поле ми е совсем побелело,
Руда трева пепел се сторила,
Църна земя ми се испукала,
Бистри реки ми се пресекнале;
Волой бучет по поле за вода
Сиромаси кутри се отрицвет
Да доживет до другъ годинъ.
Тешка, боже, твоя десна ръка.
Фала богу чудо що се стори:
Ден неделя рано на утринъ
Си станаа попови и старци
Мъжи, жени, деца и девойки,
Со икони, с кърстои на ръце
Ходет в пътем и Богу се молет;
Се застовет на широко поле,
Попой дьяци жельовно се молет
И пригласвет мало и големо:
„Скърсти одам вишний бога молям,
Господи помилуй нас грешни".
Фала богу чудо що сум видел!
Марков камен край горъ зеленъ
А над него мольбъ се пеене,
Низ дървя-та мольбь се раздава
По планина на далечни места
И се кревег на високо небо.
Сино небо пак над глави,
Пак мольбъ-тъ мольбъ на господа,
Вращаещем край църков дойдофме.
Чудо божее! Ситна роса фати;
В църков влегва икони д'остаст?
Дош со кърбли фати да туриваг.
Земя жадна се искапи вода,
Реки пофтор големи протокое
От редниви се напълние,
Сиромаси ми се зарадвее.

[16] Бр. Миладинови, Бълг. нар. песни, 524.

Стихотворението, писано на стружки диалект,[17] предава действителен спомен на поета и добива за нас значение на етнографски документ от първа ръка. Константин Миладинов бележи към него: „Вистина, кога бях мал, ойдох скърсти. Небето, ко сега паметва, беше ясно, а кога се вратихме дома, зароси, после заварна". И още, като пояснение към заглавието: „Велиме кога да не варнит злегвем со кърст и мали и големи и се молеми Господу, за да паднит дош, ходеещем до Марков камен." — Стиховете ни рисуват наивно-реалистически мъката на бедния народ, невидял три месеца дъжд, картината на жадната земя, тъжната процесия през полето и радостта от чудото боже. И, което е интересно, като фактическо оправдание на обреда: молбата има случайно тутакси своя ефект, още при завръщане от кръстния ход руква дъжд като из ведро и така стечението на нещата идва на помощ на една традиция от памти-века, затвърдявайки по-здраво магическото заклеване в съзнанието на народа. Това, за което се грижи самата природа, бива отдавано на човешката инициатива и на божествената воля — в прекрасна хармония с целокупната религиозна мисъл на една среда, органически свързала повик на душата с милост от свръхчувствения свят.

В Прилеп, когато се случи голямо бездъждие, множество народ — мъже, жени, деца — с икони в ръце и свещениците напред ходи по полето да измоли дъжд; свещениците осветяват вода по чешмите и кладенците, а всички други пеят:

Кърсти носам, бога молам
Господи помилуй[18]
Да зароси ситна роса,
Ситна роса берикетна,
Да навади берикето,
Берикето — вино, жито
Пчениците до пойаси,
А ържите до стрйте,
Церевките до гредите,
От два класа — шиник жито
От две зърна — две мешиня,
По полето — мед и млеко,
Мед и млеко, вино, жито,
Да се ранат сиромаси,
Сиромаси, сирачиня.[19]

В Прилеп обичаят се нарича Покръсти.

Точната дата на обичая е за разни места различна, а често той няма определен ден в календара. В Македония напр. той става кога и да е, щом настъпи заплашителна суша. В Тракийско обаче обичаят се прикрепя често към Спасовден (17 май) и в Старозагорско песента гласи:

Рнстос въскръсна!
Ем ми съ дига, ем бога моли:
Я дай ми, боже, ситнъ русицъ,

[17] Българскы Книжицы, ч. III, кн. I, № 19. Цариград, 1958, 144. Препечатано у А. П. Стоилов, Стихотворенията на К. Миладинов. Училищен преглед, XXIII, 1924, кн. 1, 17.

[18] Повтаря се след всеки стих.

[19] Записал С. Гавазов, СбНУН, VIII, 122.

Да ми поруси по се синуре,
(Пу се синуре) ниви и лозя,
Да ми съ руди жито и вино!

Ако в този вариант[20] молбата е вложена вторично в устата на възкръсналия Христос, в друга песен от същия край,[21] която се пее пак на Възнесение, имаме по-старото начало:

Ристос въскръсна!
Тръгнъле ми се моми със куни,
Момци със кръсте, ем бога молет:
Я дай ми, боже, ситна русица. . .

Край на песента образува оброкът за жертва:

Да мяси майка чисту киселу,
Да вийе майка вити кравайе,
Да иде майка във черкувите,
(във черкувите) бога да моли.

Обред и песен се отличават с голямо еднообразие навред.[22] Носят се кръстове и икони, след като е отслужена литургия в черква, пази се тържествено смирение от траурното шествие, обхождат се посеви и се пее от цялата община една молитва, която дава израз на желанието даароси дъжд и да преуспеят ниви, лозя и други земеделски култури. Обредната процесия е замислена като християнски празник и участието на свещеника я врежда между другите правоверни церемонии от този род. Обаче сигурно е, че свещеникът участвува в церемонията не само като служител на черквата и тълкувател на евангелската вяра. В очите на народа той притежава благодарение на молитвите и литургията си някаква тайнствена власт над елементите, може да заповядва на ветрове и дъжд и да върши това, което популярното суеверие приписва на магьосника-заклинател.[23] Същото значение се пада на иконите, хоругвите и кръстовете („момци със кръсте" в песента, отгдето и названието на обреда С к р ъ с т и), тъй като на всички черковни реквизити се приписва някаква магическа мощ против демони и материални или морални злини. Религията в случая е принизена до една първобитна мисъл, повече съобразна с културното равнище на средата.

---

[20] А. И л и е в, Сборник, № 302.

[21] А. И л и е в, Сборник, № 303.

[22] Срв. още: В. И к о н о м о в, Сборник 13 (песента е пренесена на Богоявление). К а ч а н о в с к и, Памятники II; Е н и ч е р о в, Възпоминания, 261; А. С т о и л о в, Молба за дъжд, СбНУН, XVIII, 649. — Във вестник Заря от 12 май 1914 г. е препечатано из сръбския в. Пиемонт описанието на обичая и песента, както те ставали в Прилеп, при което се съобщава, че веднага след изпяването на песента почнал да вали силен дъжд. Чудото направило толкова по-силно впечатление, че „от дълго време в околността на Прилеп не паднала нито капка дъжд и посевите били в най-окаяно положение".

[23] За подобна вяра в съвременна Франция вж. J. G. F r a z e r, The Magic Art, 1913, 231.

Крста и Заветина у сърбите

Такъв обичай представя сръбският К р с т а, изпълняван все между Великден и Петровден, както у нас.

На Косово поле, неделя преди празника, селяните уговарят кой какво ще даде за общата трапеза и избират кръстоносец („крстоноша") и байрактар между децата от 7—10 години. Щом се свърши службата в черква, шествието тръгва, носейки икони, кръстове, олтарската врата и хоругвата. И докато дяконите пеят тропарите „Благословен еси, Христе боже наш", „Спаси, господи, люди твоя" и др., селяни и селянки нагласят молитвата-песен:

Крстноша бога моли
Г о с п о д и п о м и л у ј!
Крстноша лудо дете:
Дай ми, боже, ситну росу,
Да зароси редом поље,
Да дарује бериђета,
А на више, пченичицу,
Пченичицу бело жито,
От два класа чабар жито,
От две опце ведро млеко,
Од две гиџе товар грозје,
Бело стадо пуно поље,
Суре краве пуна трла,
От две крави плуг волови. . .

Пожелава се още, в развоя на тая идеализирана картина на изобилие, товар масло от две крави, „врчма" мед от две пчели, сто гъшета от една гъска и т. н. А пее се и песента „Св. Петър по рай шета", гдето се кори грешната майка на светеца, загдето не е нахранила гладни и облекла голи, както и друг вариант към първата песен:

Копач копа више села
Г о с п о д и п о м и л у ј!
Копа, копа, па постане,
Капу скида, богу моли:
Дай ми, боже, ситну росу. . .

Мъже, жени и деца, които са болни, лягат около черквата, за да ги прескочат кръстоносците и след като шествието обиколи три пъти черква, всички, гологлави, се отправят за полето с горните песни. Минавайки през засетите ниви, някои късат класове и ги хвърлят нагоре с думите: „Дай, боже, да бъде толкова високо житото!" Свещеникът спира под някой дъб или круша, чете от евангелието, всички обхождат с песни до три пъти дървото, а някои— носейки свредел, пила, дренов клин и вино — засичат на кръст дървото, вливат в дупката малко вино, поставят хартийка с надпис И с. Х р. Н и. К а., после набиват клина и го изглаждат с пила.[24] Обходили полето и обядвали под някое дърво, всички се връщат в село. При някой кладенец,

[24] Към дървото всички тичат, за да го стигнат първи: това се прави, за да летят пчелите към кошера. От стърготините при въртене на свредела се вземат ония, които искат да им се въртят пчелите около кошера.

от който се пие веднага вода, слагат обща трапеза, на която първо място се отрежда на детето кръстоносец, държано на голяма почит. Във време на яденето пак се пеят ония песни.[25]

В Болевачко носенето на кръстове става в деня на селската слава (Петровден, Спасовден, св. Еремия, Духовден и т. н.). Неделя по-рано се определят 20 момци и 20 моми, наречени крстоноши, и те, празнично облечени, се събират при „главния запис" — дървото посред село, гдето всяка година свещеникът прави лития. „Това дърво се счита като светиня и като защитник на околността от облаци". То не се сече и е оградено, за да не го повреди добитъкът. Извършена службата от свещеника, шествието тръгва към полето, при което два и два момци, после две и две моми пеят постоянно:

Коста носим, бога молим,
Господе, господе помилуј!
Ми идемо преко поља,[26]
А облаци преко неба.
Ми се богу помолисмо,
Да удари летња роса,
Да пороси поља наша,
От два класа шиник жита,
От две гиже чабар вина.

Извън село шествието спира при дървото „запис", гдето свещеникът подновява записа, т. е. изрязва по малко краищата на кръста, издълбан на дървото, пресипва го с вино и го прекадява. Някога, преди пресъхването на лозята, всяко бърдо е имало свой запис. Но главният запис е всред село при общината, гдето се свети вода и се завършва процесията, като се оставят байраци, кръстове и икони до сутринта.[27]

Така става обичаят, наречен Крста, Заветина или Крстоноше и другаде в Сърбия, при което навред се спазва същият церемониал с песни, служба, подновяване на „записа", минаване през болните и т. н.[28]

Езически и християнски въззрения

Обредното измолване дъжд в случая свидетелствува за една амалгама от езическо заклеване и християнска молитва, каквато срещаме в много други примери на сръбско-българския фолклор. Външно оформена като акт на християнска вяра — бидейки продължение от черковната служба, — церемонията, предвождана от самия свещеник, се издава като прастара магическа практика, основана на симпатическо-имитативно въздействие върху природата. Формулата „ние вървим през полето, а облаците през не-

[25] Д. Дебељковић, Косово поље, Српски Етнографски зборник, VII, 1907, 305 сл.
[26] Когато се минава през село, пее се: „Ми идемо преко села".
[27] С. М. Грбић, Срп. нар. обича и из Среза Бољевачког, Српски Етногр. Зборник, XIV, 1919, 212 сл.
[28] Срв. В. Караџић, Живот и обичај и народа српскога, у Бечу 1867, 29; М. Милићевић, Живот срба сељака, 2. Изд., Београд, 1894, Срп. Етногр. Зборник I, 127; С. Милосављевић, Срп. нар. обичаји из Среза Омољског, Срп. Етоногр. Зборник, XIX, 1913, 393; С. Грбић и Т. Ђорђевић, Срп. Етногр. Зборник, XIV, 1909, 334, 392; И. С. Ястребов, Обычаи и песни турецких сербов, СПбг, 1886, 120 сл.

бето“ е приложение на магическия принцип: сходното произвежда сходно. Така и хвърлянето класове нагоре, за да расте високо посевът; така и тичането към дървото-оброк, за да тичат пчелите към кошера. И ако в духа на християнството е да се моли върховният творец-господар за милост („господи помилуй“), не трябва да се забравя, че подобни просби и шествия извън село или по храмовете са се правели още в древна Гърция и в древния Рим (т. нар. supplicationes), гдето Афродита, Зевс или Дионис минават за божества на дъжда и покровители на ниви, градини, ливади, извори и гдето във време на засуха и на заплашена от изгаряне реколта народът проси от тях дъжд, жените ходят боси, с разплетени коси и повлечени рокли, а жреците колят жертва.[29] Магическото става свещено-религиозно от момента, когато заклинателните обреди престанат да се използуват за лични цели и се поставят в услугите на община, на племе, на цялото. Делитбен критерий за профанно и свещено тук е социалната стойност на действия и думи.[30] Магическото обаче е дотолкова по-първобитно в развоя на религиозните идеи, доколкото то не предполага високи сили, с които се туря в общуване слабият човешки род. И доколкото в съзнанието на простите селски маси и днес не се прокарва разлика между двете категории схващания на света, дотолкова там могат да се мирят едно край друго езическо възрение или дохристиянско култово действие и християнска молитва.

Обичаи като нашите намираме не само на балканския Юг, но и на Запад, у французите напр. В департамента Alpes-Maritimes, във време на засуха, селата около старата черква Notre-Dame du Brusq правят тържествена процесия начело с кмета и в празнична премяна. Народът носи чадъри, понеже вярва, че при свършване на поклонението ще завали дъжд. (Може би това е магическа метода за докарване дъжд, по обърната причинна зависимост.) Носи се и една статуя на Богородица, на която всички правят благочестиви подаръци, тъй като се вярва, че и от тях зависи успехът на молитвата. В други области на Франция се знаят също специални светци и черкви, които са особено ефикасни за докарване дъжд. Случи ли се суша, прави се според това процесия на св. Odon, на св. Geneviève, на св. Martial и т. н. В областта на Париж подобна сила се приписва на св. Geneviève. През май 1603 г. е била устроена в нейна чест една процесия в надвечерието на лунната промяна, за да се докара чудният валеж; но очакването не се сбъднало. Любопитно е, че когато в 1315 г. продължителни дъждове заплашвали да повредят реколтата, статуята била носена с обратната мисия, да спре дъждът и да дойде слънце. При една заплашителна суша в 1241 г. било решено да се устрои процесия, в която духовенство и народ да ходят три

[29] Срв. Х е р о д о т, II, 48; и др., G. W i s s o w a, Religion und Kultus der Römer, 356; O. G r u p p e, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1353, 1427 и др. — Как молитвите към езически богове стават християнски, без да напускат по-старата си магическа основа, показва ни и практиката на мексиканците. Някои мексикански племена измолват дъжд не само чрез жертвоприношения, но и чрез т а н е ц. Това са монотонни ритмични движения, придружени с песен от шамана, която описва благата от дъжда и съдържа пожелания. Пожеланията се отнасят както до дъжд, така и до отбягване от повреди по хора, добитък и посеви. — Танците стават най-често в сухия сезон, когато се орат нивите за посев. Те стават на открито, за да видят „татко Слънце“ и „майка Месечина“ (заместени у похристияничените Tarahumara с Бога и Богородица) усилията на поклонниците си, да им се понравят. C. L u m h o l t z, Unknown Mexico, I, 331—334.

[30] G. d' A l v i e l l a, Revue de l'Histoire des Religions, XLVII, 178.

дни наред *боси и по риза*. Подобни смирени процесии, на мода тогава, са се правили и с други цели — да се предотврати епидемия, да не избухне война и т. н. В департамента Hautes-Alpes доскоро се е правила против суша една процесия, при което сам свещеникът е посочвал най-благочестивата мома, която е трябвало да влезе по риза във водата, докато вярващите се молят наоколо ѝ.[31]

II. ПЕПЕРУДА И ДОДОЛКИ В ЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ

Във всички тези случаи се касае за молитви и заклевания в духа на официалната религия, макар и наследени от по-стари култови практики. Но има обичаи, дето християнското открито отстъпя място на профанно-езическото, без това да се чувствува като накърнение на религията. Битов консерватизъм, прастари навици на ума и мощни афекти у едно изплашено от стихиите население водят към повторение на онова, което се е вършило в далечни докултурни епохи като най-елементарно магическо действие.

Наблюдават се тук няколко метода, еднакво основани на магия и демонология у първобитните. Това са методи положителни и отрицателни: едни целят към докарване дъждовна влага, като се наподоби естественият ход на нещата, а други — като се прибегне до прогонване на вражеските сили, спрели желаното оросяване. В известни обичаи се комбинират и двете методи, допълвайки се взаимно в името на общата цел.

Към най-разпространените положителни средства за премахване на сушата и за докаране дъжд спада обичаят *Пеперуда*. В разни форми този обичай е познат по цял свят у културни и некултурни народности. У нас той става така.

Според братя Миладинови в Струга (Македония) на Руса-сряда момите избират една помежду си и над дрехите от глава до нозе я обкичат с всякакви треви, за да ходят по къщите и да пеят. Когато стигнат под някой прозорец, изсипва се вода върху „ой-люлето", както се нарича накитеното момиче. После влизат в къщи и търкулват ситото: ако падне то ничком, ще има в тая къща скъпия; ако падне инак, плодородие. Във всяка къща им дават брашно или друго нещо за ядене и събраното се готви после, като се устройва обща трапеза с песни и игри.[32] В Дебърско моми и момци се сбират в черковния двор, всички гологлави, боси, с разчорлени коси, облечени в дрипи. За „ой-люле" се избира някое сираче. Докато момците вземат от черква носилото за покойниците и го хвърлят мълчешком в реката, момите обкичват ойлюлето с бъзе, листи и разни бурени, окачват на ушите му две сухи жаби и тръгват с песни, плач и викове из село. По къщите те пеят и биват пръскани с вода. Даряват ги с брашно, мас, боб и др., с които вечерта си правят угощение. Като изредят всички къщи, при което гледат да откраднат хурка, вретено и яйца, заравят жабите на чужда межда.[33] — В Битолско, когато не вали, взимат едно момиченце до 12 г. и го обкичват с храсти от глава до глезените (в градовете кичат така циганка), та го водят из село, като пеят:

---

[31] L. *Berenger-Feraud*, Superstitions et survivances, Paris, 1896, III, 167 сл.

[32] *Миладинови*, Бълг. нар. песни, 524.

[33] Я. *Дербанов*, в. Новини, Цариград, 1897, бр. 12.

„Дай, боже, дъжд, за да узреят житата. . . Ой леле, дудуле!" Във всяка къща изсипват вода върху пеперуната, папаруната или преперудата, а една бедна жена събира подаръци за момичето. Вярва се, че керемидарите, за да има бездъжие, закопават на 1 март или 1 април живо магаре с краката нагоре. Децата, за същата цел, обръщат костенурка наопаки. Засуха настъпва и от закопаване удавник при другите мъртвъвци.[34]

В Тетовско „Ой додоле" се прави между Гергьовден и Великден, в неделен ден.[35] Събират се девойки, обличат се като бекяр и невеста, бекярят взима една харбия от пушка и невестата едно сито и тръгват от къща на къща, като пеят:

Отвори врата, домакине, ой додоле!
Ево идат богомил'ки „ "
Бога моля дож да върне „ "
Да зароси ситна роса „ "
Да се роди све берикет „ "
Ържоите до билата[36] „ "
Ченицнте дур до пояс „ "

После търкалят ситото до три пъти, двамата играят, а другите пеят песни като лазарските, посветени на къщата, на ергенин, на майка, на девойка и т. н.[37] Бекярят ще удари с харбията припевания и той — мъж или жена — ще го дари пари. Дружината моми се казват „Ой додолке".

В Неврокопско (Гоцеделчевско) „пеперуга" се прави пролетно и лятно време, когато не вали дъжд. Взима се сираче на 10—13 г., обкичва се с бурени, главно бъз, така че само лицето му да се види, окачват му и кост от незнаен гроб и три-четири живи жаби и тръгват момите от къща на къща да пеят две по две и да просят. Насред двора домакинът облива пеперудата с вода. Завършват ли обхода, костта и жабите се хвърлят в някой вир или поток. Във вира потапят и откраднатия нейде помет от пещ (вардят се много да ги не видят), за да стои там три дни, след което го вадят и отнасят в къщата.[38]

В Пиянечко, по горното течение на р. Брегалница, групи моми, наречени „дудулайки", ходят в бездъждни дни леко облечени из село, като пеят:[39]

Я назърни, чорбаджике,
Та погледни у дворове,
Какви идат, какво водат,
Какво водат сираченце,
Сираченце голо-босо,
Голо-босо, распашано,

---

[34] Б. Ангелов, СбНУН, XII, 157.

[35] Вж. неиздадения мой сборник Тетово (Горни и Долни Полог).

[36] Била — стрехите на къща.

[37] Към песента от с. Отуне, която привеждам в текста, ето варианта от гр. Тетово:

Дома ли си, домакине,
Ой додоле, мили боже!
Али пинеш, али спинеш?
Ако пинеш — весели се,
Ако спинеш — разбуди се!
Ете ида богомолке,
Бога моля дож да върне,
Да се вади жито й вино
Да се рана сиротиня,
Сиротиня, сиротчиня,
Кой без майка, кой без татко.

[38] В. Чолаков, Бълг. нар. сборник, 113.

[39] П. Михайлов, Бълг. народни песни от Македония. София, 1924, № 32 и 33.

Распашано, гологлаво!
Дарувай не чорбаджико,
Дарувай не сос ситото,
Да е сита годината;
Дарувай не с честината,
Да е чесна годината!"
Излезнала чорбаджика,
Дарува ги сос ситото,
Да е сита годината;
Дарува ги с честината,
Да е чесна годината.
Кренаа си дудулайки.
Кренаа си, запояа:
„Сбогум, сбогум, чорбаджико!"

Друг път песента на момите е:

Литнала е пеперуда,
На Бога се помолила:
„Дай ми, боже, темен облак,
Да зароси ситна роса,
Да се роди жито, просо,
Да се ранат сирачета,
Сирачета, сиромаси "
Па е дочу мили господ,
Па зададе тъмен облак,
Па зароси ситна роса
Та запраши църна земя,
Та се роди жито, просо,
Заранн си сиромаси,
Сиромаси, сирачета.
Вай дудуле, дай боже дъжд![10]

В Кюстендилско „додулица" е сираче, облечено в дрипи и окичено с цветя, трева и зеленина, което носи в ръка котле с вода, за да ръси, където минава. Другарките му също носят вода в грънци, за да посипват самото него от време на време, както го посипват с вода от бутин (за биене мляко) и жените по къщите, „за да се съсипе толкова изобилно дъжд от небето".[41] В Горноджумайско (Благоевградско) „дудулата" се прави пак тъй, но момите, които пеят песента за случая, благославят накрай: „Ка тече вода по Ката (име на дудулата), така да връне дош, земя да натопи, берекет да се роди". Обикаля се по къщите от изгрев до заник слънце и вечерта със събраните неща се прави гозба.[42] — В Пиротско „дудулата" е облечена в нови, чисти дрехи и окичена с върбови вейки и зелени треви. Тя носи котле, от което ръси, когото срещне. Пред къщите играе.[43]

[10] „Вай дудуле, дай боже дъжд" се повтаря след всеки стих.
[41] Ц. Любенов, Баба Ега, 38.
[42] Хр. П. Стоилов, Бълг. сбирка, VII, кн. X, 650.
[43] С. Дацов, Пер. спис., XVIII, 453.

Пеперуда в Източна България

В Северна България **пеперуда** правят ту селските моми (Шуменско), ту циганките (Свищовско). В селата около Шумен, Провадия и Ески Джумая (Търговище) през април или май, щом се засуши времето, събират се момите на един от Великите четвъртъци (те са 7 след Великден) в някоя къща, и то тайно от момците, и нареждат как да правят обичая за дъжд. Една избират за „поп", две за „пеперуди" и тях окичват от глава до крака със зелено бъзе. Отлъчват една по-якичка мома и на нея нахлузват големички дисаги, в които ще носи подаръците. Тръгват всички по къщите. Като влязат в двора, попът поръсва всички домашни в къщи и те трябва да спуснат по нещо в котлето, после излиза навън, гдето другите моми, разделени на две групи пред вратата, пеят на пеперудите:

Пеперуда летяла,
Над вода се и мятала,
И се богум молила:
Дай ми, боже, дребен дъжд,
Да се стори житото,
По житото ичмикю,
По ичмикю просото,
От класецу килото,
От лозето ведрото,
Дай ми, бульо, ситото,
Да ти и сита година!

Пеперудите „играят като циганките на Лазар". Още докато се пее и играе, жената от къщи изнася един котел студена вода и ненадейно го излива върху пеперудите, които цели се измокрят; а когато се помене ситото, жената изнася от къщи едно сито с малко брашно вътре. Момите поемат ситото и изсипват брашното в дисагите, после го търкулват из двора, думашец: „Хайде да е пълен хамбар с жито!" Гледат как ще падне ситото: ако се захлупи, вярва се, че на тая къща хамбарът ще е пълен през годината; ако то е с устата нагоре, щял да бъде хамбарът празен. Тъй се ходи по всички къщи, докато ги изредят. Но момите се пазят от ергените, да не бъдат угадени; защото ергените се скриват зад някой зид или в буренака, близо до гьол, гдето лете лежат биволите, и когато минат момите, спускат се и ги хващат, за да ги оваралят в гъстата тиня. Вечерта на чешмата има и сбиване между ергените, щом те се научат чия годеница или любовница е била накаляна.— Изходят ли момите селото, залавят се да правят **Германчо**. Правят от кал едно дете, завиват го в бяло платно, уж като мъртво, поставят го насред и захващат да го оплакват. Най-сетне понасят Германчо да го заравят: моминският поп върви напред с кадилница, а подире му мъртвецът и другите със запалени свещи. Като дойдат при някоя река, изчовъркват едно трапче и спускат вътре Германчо, затрупват го с кал и го изпращат с всички погребални церемонии. После отиват в къщата на момата, която е носила Германчо — нея зоват **кумичка** — и тя ще им отстои със „струване за германчева душа". На един от близките дни момите купуват със събраните пари (и с тия от брашното) агне и винце, поканват момците и сядат да се гощават. При тия гощавки момците, възбудени от виното и от погледите на изгорите си, минават към остри разпри и към бой. Така свършва

обичаят, правен с надежда за дъжд — но често вместо дъжд захваща да капе кръв, по бележката на стария книжовник Илия Блъсков, който ни описва обичая.[44]

В с. Тръстеник, Плевенско, „пеперуда" правят в края на април или началото на май. Едно момиче, 10—13-годишно, което трябва да бъде сираче — или пък първо или последно (изтърсак) на майка, — се окичва с венец от черно бъзе, така че да виси бъзето от всички страни надолу. Момичето държи и в двете ръце по един бъз. Събрани 10—40 момичета от разна възраст, ходят от къща на къща и пеят на пеперудата, която пък играе:

Пеперуда са лятъши,
С бъзиту са мятъши,
Дай, боже, дъж,
Да се роди ръж!

При повтаряне на стиховете вместо „ръж" се казва: жито, ечемик и др. Докато играе пеперудата, някой от къщи изнася котел с вода и я залива. Домакинята пък изнася брашно в сито и изсипва от него малко на главата на пеперудата, а останалото им дава като награда заедно със сирене, масло и други неща за ядене. От събраното се готви за гощавка. Докато се приготви тя, други моми правят Герман, когото после погребват.[45]

Българите в Бесарабия, преселени от Източна България, правят „пеперуда" на 1 май, св. Еремия. Момичета от 10—14 години окичват едно помежду си (сираче) от глава до крака със зелена трева и тръгват по къщите. Момичетата пеят:

Пеперуда лята,
По небе се мята,
Богу свещи пали
И се богу моли:
Я дай ми, боже, дъждец,
Да се роди жито,
Жито чернокласо,
Просо желтокласо.
Да ми вие мама
Ситен витен кравай.

Докато те пеят, „пеперудата" играе напред и назад, като маха ръце „също на Лазар", само че вместо кърпи държи в ръце зелена трева. В това време някой от къщи гледа да я полее незабелязан (инак тя ще избяга) с бакър вода. Момичетата биват дарени с пари и брашно, яйца и т. н. Със събраното купуват агне, което се пече, омесват хляб, извикват свещеника да ги отчете и си правят угощение. (От 60 години насам свещениците не участвуват вече в обичая, понеже го смятат нехристиянски.) След „пеперудата" момичетата правят и Германчо — човече от кал, което опяват и погребват като мъртво.[46]

[44] Ил. Р. Блъсков, Ружа. Варна, 1886, 50—53. — Виж още Н. Иванов, СбНУН, VIII, 278; М. Арнаудов, СбНУН, XXVII, 353. В Търновско пеперудата се прави около Русалската неделя.

[45] Н. Гоневски, СбНУН, XV, 14—15.

[46] Н. Титоров, Българите в Бесарабия. София, 1915, 267; Г. Янков, Бълг. нар. песни, Пловдив, 1908, 255.

В Северна Добруджа (с. Потур) на деня на св. Атанас или на св. Еремия правят пеперуда, при което момиченцата пеят:

Пипируда лятъла, лятъла,
От господа слятъла, слягъла,
Богум свещи палила, палила,
Пак са и Богум молила, молила:
Дай, боже ли, дребин дъж, дребин дъж,
Да се роди житото й прósото,
Ют клъшецу кило жито, жито,
От лузата видро вино, вино,
Да направим кравая, кравая
За свитógу Тънаса, Тънаса.[47]

Все там, в с. Конгас, правят пеперудата редовно на 1 (14) май заедно с Германчо. Децата-пеперудки (до 10 год.) танцуват и пеят, водени от момиче — „въйводъ“:

Пипируда йоди
Ют къща на къща,
Да се богу моли:
Дай, боже ле, дъждец
Да съ роди жито,
Жито, жълтокласо
И кичъсто просо,
Да ми меси майка
Ситйън питйън кървай;
В шърпъната й месйън,
На хърманя й плескън,
На слънците й пекън,
Със чугеля й стъргън,
Със чуваля й трепън.[48]

Обичай и песен по разни места

В Югоизточна България, в Хасково, когато се засуши дълго, момичетата вземат едно момиче без баща и майка, едно бакърче с вода и зелена китка и тръгват по къщите да пеят:

Сито, мало моме,
Ситен дъш удари,
Та стадо завари
Стадо недовено
Ведри немиени.

[47] М. Арнаудов, Северна Добруджа, 1923, 42. Близък вар. Г. Янков, ц. с., № 313, где то първите 4 стиха гласят:

Пеперуда й летала, летала,
На горе са й метала, метала
От Господа й слегала, слегала,
В черковата й влегала, влегала. . .

[48] М. Арнаудов, ц. с., 42; срв. Янков, ц. с., № 312.

Офчар е фъф село
За сол и за брашно.
Дай, боже, да вали,
Да става житото,
Да направим колаци,
Да нахраним сираци.

Момичетата играят хоро и пръскат момичето-сираче с вода от бакърчето. Това става най-често през месец юни. Все за тая цел наливат в нощвите на първоженка, която не е в къщи, вода.[49] В Хасковско (с. Жълти бряг), когато се задържи по-дълго суша, през м. май или юни, правят п е п е р у г а. Събират се 10—12 момичета, облечени по-леко и със стари дрехи, защото ще ги поливат с вода, и тръгват из село да пеят:

Пеперуга, руга
Давай, боже, благ дъж,
Да се роди жито,
Жито и пченица. . .[50]

В Ахъ-челеби, когато лятото е сухо, преображдат се две момичета, наречени п е п е р у г и, с бели кърпи и тръгват от къща на къща да играят сами хоро и да пеят:

Пеперугу ругу,
Летна, пролетешна,
Що по дворе ходиш,
Та се богу молиш?
Боже ли господю
И свети Илие,
Да летне росица,
Да са роди просо,
Просо и пчиница,
И лятна рашчица
Да внем кулаци
За светек Илие.

Тогава обливат момите с вода и им дават брашно, фасул и др., които се събират от други момичета с тях. Със събраното правят трапеза на някой кръстопът и който мине, дават му ястие за св. Илия. Това се прави, за да вали дъжд.[51] — На „Рани-поле", първия ден след Гергьовден, в с. Новосел (Пловдивско) правят п е п е р у д а. Взимат едно момиче без баща и майка, сираче, накичват го със зеленина около кръста и му дават две кърпи да играе по всяка къща и да го обливат с вода. Другите момичета, които го водят, пеят:

Пипируда лятна,
Лятна и прулятна,
Вяй съ и молей съ.[52]

---

[49] Мой запис от 1923 г.
[50] Пак там.
[51] С т. Н. Ш и ш к о в, Родопски старини, II, 55.
[52] Мой запис от 1920 г.

Така се прави обичаят и другаде у нас, като момичето, обвито със зеленина, или другарите му се наричат „пеперуда“ (Панагюрище), „пеперуга“ (Пирот), „пеперунга“ (Ксантийско), „додоле“, „дудоле“ (Родопско), „ойлюле“ (Македония).[53] Пее се по правило песен, позната в много варианти, с която се проси от бога „ситна роса“, за да има берекет и да се изхранят сиромаси:

Пеперуго, летуго!
Дай ми, боже, росица,
Да навадим пшеница,
Да направим колаци,
Да нахраним сираци.

(Чолак. 113)

Отлетела пеперуга,
Ой люле, ой!
От орача на орача,
От копача на копача,
Да заросит ситна роса,
Ситна роса берекетна
И по поле и по море,
Да се родит съ берикет,
Съ берикет вино, жито,
Ченицитe до гредите,
Ячмените до стреите,
Ленонте до пояси,
Уроите до колена,
Да се ранет сиромаси,
Дървета не со осито,
Да е ситна годината. . .

(Миллад., № 660)

Лет летела пеперуга
От ораче до копаче,
Орач стои на ралото,
А копача на мотика,
Та се богу милно моли:
Дай ми, боже, ситна роса,
Да зароси синорето,
Синорето по полето,
Ченогоре синорето,
Покрай Дунаф сиво стадо,
Сиво стадо, жълто просо.
Дай, боже, дъж!

(Илиев, № 271)

Пеперуда лята
На бога се мята:

[53] Вж. описания и библиография у А. П. Стоилов, Молба за дъжд, СбНУН, XVIII, 642 сл., и Д. Маринов, СбНУН, XXVIII, 546 сл. Срв. още Еничеров, Възпоминания, 261; СбНУН, XII, 157.

Дай, боже, дребни дъж,
Да се роди дългъ ръж
И бяла ченица.

(СбНУН, XXVI, 353)

Тази песен[54] се схожда отблизо с мотиви на „Покръсти“ поради общия характер на обредната молитва, с нейния типичен рефрен: „Дай, боже, дъжд!“, при което нова тема, в успоредица с обливането на пеперудата и с прогнозата по ситото, е:

Поливайте със водица,
Да е росна годината;
Дарувайте със ситото,
Да е сита годината.

(Илиев, № 303)

Додолки в сръбските краища

Сроден обичай и сродни песни имаме при сръбските додолице.

На Косово поле „додолица“ е девойка сираче, без баща и майка, което се води по къщите от дружина моми между Гергьовден и Спасовден. Влязат ли в двора, те започват да пеят и обливат с вода додолицата, пръскайки и домакините. На излизане хвърлят нагоре домашното сито или лъжици и гледат как ще паднат: ако паднат налице, показва берекет в къщи; ако ли наопаки, оскъдица. Обходено селото, те отиват в черква и я помитат. Сметта турят в торба и я окачват на дърво край реката. Вярва се, че така ще падне дъжд и водата ще стигне до торбата. Със събраното по къщите брашно, масло, сирене момите си устройват трапеза, а парите си поделят. Докато се готви сбраното, момите отиват на реката, окъпват се и се преобличат. После обядват, като пеят пак:

Додолице, сиротице,
Oj додоле, oj додоле!
Додолица бога моли:
Да ми, боже, ситну росу,
Ми у село, киша у поље,
Да зароси редом поље,
Да се роди пченичица,
Да месимо поскурице,
Да носиме беле цркве,
Беле цркве Свете Пречисте;
Наше поље понај боље:

---

[54] Г. С. Раковски, Показалец, 168, съобщава един текст с митологическа поправка в началото

Пипируда злата
Пред Перуна лята
Лята и пролята
По поле се мята
И богу ся моли . . .

Този Перун не се среща в никоя друга песен и ясно сочи като интерполация на патриота-книжовник, загрижен да спаси старобългарското „баснословие“.

Од један класа чабар жито,
Од један грозда товар вино,
Од једне краве ведро млеко,
Од једне краве плуг волови,
От једно јагње буљук опце, и т. н[55]

В Омолски срез 4—5 момичета от 10 до 15 години обличат стари и скъсани дрехи, а най-малката, наречена „додолаш", окичват с разни цветя и върба по глава и около пояс. Тези „додолашеве певице" тръгват от къща на къща и пеят около додолаша, който играе:

Удар, удар, росна кишо,
О ј ѕ о д о, о ј д о д е л е!
Те пороси наша поља.
Да ни поља добро роде:
Од два класа мерац жито,
Од две шливе џбан ракија
Од корена пуна врећа.

Домакинът излиза с пълен бакрач вода и полива първо додолата, после певиците и ги дарява с брашно, вълна, боб, сирене, пари. На излизане те пеят:

Збогом, мори домаћице,
О ј д о д о, о ј д о д о л е!
Бог ви дао пуњ њиве,
Кукуруза и шенице,
Ми из куће, а киша на кућу!

Минат ли през реката, направят във водата кръст от върба, вържат му на три места малко вълна и коноп и се попръскват взаимно по три пъти в лицето. Ходейки през селото, пеят:

Ми идемо преко село,
О ј д о д о, о ј д о д о л е
А облаци преко неба;
Ми уђомо у то село,
А облаци у то поље,
Оросише наша поља
Кукурузе и шенице.

Ходенето става обикновено до обед, след което момите се окъпват на реката или мият само лице. Като се нахранят от събраното и поделят парите, снимат венците от додолата и ги пускат по реката с думите: „Потекла до мрака да бог да мутна!" Край реката накичват кръст от върба и цвете и го оставят до три дена, да го отнесе придошлата от дъжда река. Ако до три дни не вали, счупват го и го пускат по водата.

Циганки не се допускат да правят обичая: срамота било некръстена вяра да моли бога. Някъде освен додолиците ходят и други младежи из село, та се поливат с вода.[56]

---

[55] Д. Д е б е љ к о в и ћ, Срп. Етногр. зборник, VII, 304—305.

[56] М. М и л о с а в љ е в и ћ, Срп. Етногр. зборник, XIX, 394—396

В Болевачки срез от Гергьовден до Петровден става същият обичай „додолке“ с момичето „додилаш“ и носачите „торбаши“. Момичето е окичено с върба и венец от трева, кукуряк, винена лоза и пшеница. Преди да тръгнат по къщите, момите счупват от гробищата кръст от незнаен гроб, връзват го за дясната нога на додолаша и после отиват на реката, гдето го потапят и затискат с камък, и се окъпват. Ходейки по къщите с песни, те гледат да хванат трудна жена, за да я отведат на реката и потопят с вяра, че тутакси ще завали дъжд.[57]

В Призрен и Скопска Черна гора „додолице“ стават циганките.[58] Те пеят понякога и на турски, превеждайки първоначалния местен текст:

Тарла да ячмур, текнеде хамур,
Алла версън, ячмур ягсъм
Де море, до доле!
Ико сомун, бир акчеъ,
Яг олсун, бал олсун,
Де море, додоле![59]

В Левач и Темнич „додолка“ става най-младата мома, една на майка (да няма други деца след нея) и доказано невинна. Кога топят кръста от незнаен гроб, „додолките“ казват три пъти: „Крст у воду, а киша у поље. С незнаног гроба крст, с незнаног брда киша.“ Оставяйки го: „Ми те ту остављамо, а Бога ћемо да молимо да пусти кишу“, те да те вода однесе у незнану земљу, на незнани гроб.“ След като ходят по къщите, на излизане те пожелават на домакинята:

Бог ви дао свако добро,
Лепу кишу што скорије,
Да ороси што год имаш.[60]

Все тъй става обичаят и в други сръбски краища.[61]

В Далмация и Хърватско ходят т. нар. п р п о р у ш е, но то не са девойки, а момци, накичени със зеленина и цвете, които играят по къщите, предвождани от един „прпац“, или „prporuša“ и биват поливани от жените с вода.[62]

Пеперуда у румъни и гърци

Същия обичай знаят и другите балкански народи — румъни, гърци и албанци. У румъните той е известен по изето Păpărudă, Păpărugă, P ă p ă l u g ă. D o d o l e или P i r p i r u n ă (у арумъните в Македония);

[57] С. Г р б и ћ, Срп. Етногр. зборник, XIX, 345—346.

[58] И. Я с т р е б о в, Обичаи и песни, 167; А. П е т р о в и ћ, Срп. Етногр. зборник, VII, 451.

[59] Това значи:

На полето дъжд, в лъжицата квас,
Дай, боже, да падне дъжд!
Два хляба за една пара,
Да стане масло и мед!

[60] М и ј а т о в и ћ, Срп. Етногр. зборник, VII, 157—160.

[61] Срв. В. К а р а џ и ћ, Живот и обичаји, 64—65; Срп. нар. пјесме, I, 116—117; Срп. рјечник,[3] 133; М и л и ћ е в и ћ, Живот срба сељака, 135.

[62] Срв. В. К а р а џ и ћ, Живот и обичаји, 64—65; M i l č e t i ć, Zbornik za nar. život običaje, I, 1896, 217—218.

известен е навред, с изключение на Буковина и Марамуреш, гдето някога се е знаел може би също.[63] Принц Димитър Кантемир съобщава за него в своето „Описание на Молдова" от края на XVIII век: „Лете, кога настъпи суша и има опасност да не станат посевите, селяните молдовани обличат едно момиче под 10 год. с бурени и друга зеленина и го накарват да ходи с деца от същата възраст, които пеят и поздравяват съседите. Старите излизат тогава на пътя и обливат „пеперудата" със студена вода по главата. Песента на децата по случая е приблизително тая:

Papalugo suie in cer,	Папалуго, изкачи се на небето
şi-ţideschide porţile,	И отвори портите,
şi-İştrimite ploile.	И изпрати дъжд,
Ca sa créscă grânele	За да поникне житото,
Grânele, secărilе	Житото и ръжта,
şi meiul, şi mălaiul..."	Просото и малая.

Днес на север от Дунава пеперудата — p ă p ă r u d ă — се прави на третия вторник след Великден, когато се случи продължителна суша. Обикновено това са момичета-циганки, окичени по шията с бъз, които ходят от къща на къща и пеят (в Мунтения):

Paparuda se aduna,	Пеперуда се бере,
Da ploaie dă ploie,	Дай дъжд, дай дъжд,
Ca să crească recoltele,	Да порастат жетвите,
Recoltele si viile,	Жетвите и лозята,
Viile şi ierburile,	Лозята и тревите,
ierburile şi padurile,	Тревите и горите,
Padurile şi verdeţurile	Горите и зеленчуците.

От всяка къща, гдето влязат или минат, пеперудите биват облени с вода.[64] Понякога във Влашко млади цигани си слагат венец на главата, увит с червени панделки и с наниз от монети и отиват от къща на къща да играят. Най-старият от тях им пее, молейки за дъжд, и „пеперудите" играят, пляскат с ръце и удрят краката си. В това време домакинът взема една кана с мляко, една кана с вода, един сухар и едно ведро вода и хвърля всичко това върху им, за да ги измокри цели. Пеперудите се преструват, че бягат, като скачат — някои бягат наистина, когато водата е студена, — но биват застигнати и обливани. След пожелания за дълъг и щастлив живот те получават пари и една гавана жито, малай, брашно или фасул.[65] Един вариант на песента (около Букурещ) гласи: „Пеперудо, ела да ни измокриш,[66] да падне дъжд като из ведро, да стане кукурузът като ограда, да растат класовете като врабчета, да наспори житото и да се пълнят хамбарите; да се отворят небесата и да тръгне дъжд, да се запазят посевите от всяка главня и да се прогони чернилката от всички ниви."[67]

Румъните в Седмоградско обкичват във време на бездъждие едно момиче под 10 години с бурени и цветя и го водят за обливане от къща на къща,

---

[63] Sim, Fl. M a r i a n, Serbatorile la Romăni, Bucuresci, 1901, III, 304 сл.
[64] D r. E. F i s c h e r, Paparuda und Scaloian, Globus, XCIII, 1908, 13 сл.
[65] T e o d o r e s c u, Poesii populare române, Bucur., 1885, 208.
[66] Тук има игра с думи:
Peperuda, ruda,
Vino de ne uda.
[67] G. T e o d o r e s c u, Poesii populare romăne, 210.

като другарките му танцуват и пеят: „Папалуга, качи се на небето, отвори вратите му, спусни отгоре дъжд, за да порасте ръжта.“[68]

Арумъните в Македония правят своята „pirpirunǎ“ лете, кога се засуши дълго. Независимо от процесията за дъжд, която устройват свещениците начело на цялата община — децата от 8 до 12 г. избират едно бедно момиче и го обкичват с киселец и папрат. Така наредената пеперуда се води от двор на двор. Домакинята облива момичето с вода и дарява другарките му с брашно, масло и друго, от което меси колач, изяждан после край потока.[69] Песента по случая от Крушево гласи:

Pirpiruna se readuna,	Пеперудата се бере
dă ploă da ploăe	Дава дъжд, дава дъжд.
ca sa craască agrile	За да поникнат храните по полето,
agrile și avinile,	храните и лозята,
avinile și ierghile,	лозята и тревите,
ierghile și curiile,	тревите и горите,
curiile și vedetile, [70]	горите и зеленчуците,

А вариантът от Мегленско, гдето играе paparuda или duduleţu:

Paparuda, ruda,	Пеперуда, руда,
s-na dea ploie,	Да ни даде дъжд,
s-na crească gronele,	За да ни поникне житото,
gronele, gronișorile,	Житото и царевицата,
s-nu li bata gărdusca,	Да не ги удари градушка,
s-na dea, poine multa	Да ги има в изобилие,
S-aĭ moncomcu sanătale.[71]	За да ядем със здраве.

У гърците *περπερoύνα* се прави, щом 14—20 дни не вали дъжд и настане суша. Избира се едно момиче на 8—10 години, и то сираче, понеже бог чувал повече просбите на бедните, и се обкичва на голо от глава до нозе с треви и цветя. Другите момичета тръгват с него по къщите, гдето навред домакинята облива „пеперудата“ с кофа вода и дава на децата по някоя пара. Те пеят:

Пеперуда ходи,
На Бога се моли:
Дай ни, боже, дъжд,
Ситен и плодоносен,
Да никнат и цъфнат,
Да обогатят света
Зелени сеитби,
Скъп памук
И пресни треви!
Води с локви,
И много плод,
Всеки клас мера жито,
Всяка лоза едни товар.

---

[68] W. Schmidt, Das Jahr und seine Tage, Hermannstadt, 1866; срв. J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 493; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, 329.

[69] B. Lazar, Die Südrumänen, Bukarest, 1910, 193.

[70] Gr. Tocilescu, Materialuri folkloristice, Bucuresci, 1900, vol. II, 726.

[71] Gr. Tocilescu, и. с., II, 728.

Вярва се от народа, че като се излива вода от стомната върху пеперудата, така и господ ще излее от небето дъжд върху жадната земя.[72]

Един вариант на песента от Тесалия и Македония гласи:

Περπερούνα περπατεῖ
Γιὰ βροχὴ παρακαλεῖ.
Κύριε βρέξε μιὰ βροχή,
Μιὰ βροχὴ καματερή.
Μπάραις, μπάραις τὰ νερά.
Λίμναις, λίμναις τὰ κρασιά.
Κάθε κούτσουρο καθάθι,
Κάθε στάχυ καὶ ταγάρι,
Γιὰ νὰ σκαζ' ὁ ἀλεβρᾶς,
Γιὰ τί δὲν πωλεῖ' κριβὰ
Καὶ νὰ χαίρῃτ' ὁ φτωχὸς
Μ' ὅλη του τὴ φαμιλιά.[73]

В друг вариант, пак от Тесалия и Македония, пеперударската песен почва:

Περπερία δροσολογιά
Δρόσισε τὴν γειτονιά.
Καὶ στοὺς δρόμους περπατεῖ·
Τὸν Θεὸν παρακαλεῖ,

за да се пожелае пак дъжд, който — в трети вариант от същите места — ще докара

Νὰ φυτρώσουν καὶ ν'ἀνθίσουν
Καὶ τὸν κόσμο νὰ πλουτίσουν
Τὰ σιτάρια, τὰ μπαμπάκια,
Τὰ δροσερὰ χορταράκια.
Μπάραις, μπάραις τὸ νερὸ
Καὶ το γέννημα σωρὸ,
Κάθε στάχυ καὶ κοιλὸ,
Κάθε κοῦρβλον καὶ φορτιό.[74]

В Мелник гърците наричат сирачето-пеперуда с българското име „дудуле“ и му пеят:

Βαΐ, βαΐ Ντουντουλέ
Κὴ μυσίρκα κὴ φινίτσκα...[75]

В Шатиша песента гласи у гърците: „Пеперудата ходи и богу се моли: Боже, прати дъжд, колкото класа на нива, толкова чепки на лозе.“[76]

Албанците знаят същия обичай под името dordolets perperone.[77]

[72] Вж. J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 494; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, 328; J. C. Lawson, Modern Greek Folklore, Cambridge, 1910, 24; B. Schmidt, Das Volksleben der Neugrechen, Leipzig, 1871, 30.

[73] A. Passow, Popularia carmina graeciae recentioris. Lipsiae, 1860, № CCCXII, p. 233. Песента е от антологията на Th. Kind.

[74] A. Passow, ц. с., № CCCXI и CCCXIII, pp. 232, 233.

[75] G. F. Abbott, Macedonian Folklore, Cambridge, 1903, 118.

[76] G. F. Abbott, ц. с., 118.

[77] G. Meyer, Etym. Wörterbuch der alban. Sprache, s. v.

Общобалканска основа на обредността

И по име, и по същество ние имаме тук един общобалкански обичай. Сходствата, които говорят за единство, се простират върху всички елементи на игра, поверия и заклевания. Отбор за „пеперуда“ на момиче сираче, което трябва да смили небесните сили (по изключение, като нова обредна вноска, и по аналогия с други обичаи, се вестява момиче в празнична нова премяна, първо на майка; а като упадък на обичая — замяната на селски моми с циганки); „пеперудата“ в дрипи, боса и с разчорлена коса — знак на сиромашия и траур, все със същата умисъл; обкичване със зеленина, което прави пеперудата сякаш олицетворение на растителността, все едно жива или пострадала от сушата; закитването със сухи жаби, които после, като образ на сушата, биват заровени в чуждия синор за пропъждане на вредната сила; краденето по къщите на помет от пещ и други неща, за да се хвърлят във вира все със същата цел; потапянето в реката на кръст или кост от незнаен гроб или на кръст от цветя, или на черковно носило с наричането: „кръст във водата, а дъжд в полето; от незнаен гроб кръст, от незнайно бърдо дъжд“; обливането на пеперудата от другарки и домакиня с вода при наричането: както тече вода по нея, така да вали дъжд“; окъпването на момите (някъде и на трудните жени) в реката след обредния обход, или омиване на лицето и взаимно попръскване при потопения венец; окачването на черковната смет над реката, за да придойде от дъжд водата високо до нея; обещанието в песента да се меси от житото на новата реколта кравай за някой светец; прогнозата по търколеното сито за берекет или оскъдица в къщата; песните с пожелания за домакините, както в коледни и лозарски песни, „ний от тука, дъжда тука“ и обилие по ниви, стока и челяд; представата, че обредното шествие, както при кукерите и русалиите, е носител на магически сили, поради което болните лягат да бъдат прегазени от додолиците, за да оздравеят: — всичко тук указва, с малки вариации, на един основен тип, известен еднакво на разните балкански народи. Като конгломерат от магически въззрения и похвати „пеперудата“ има твърде ясния смисъл на обредно заклеване за дъжд чрез наподобяване на желаната влага и чрез думи, в които прозира идеята за симпатическо въздействие върху природата. Не само централната роля — обкичената със зелено труфило пеперуда, — но и цялата обстановка на играта указва на един обред, наследен от памтивека у балканските народи.

Да се поставя въпросът: где най-напред възниква този обред и как той минава другаде, по тази голяма площ на културно-исторически тъй близките балканци, е почти неуместно. Не само наченките се губят в дълбока старина, но и сетнешните изравняващи влияния ни отнемат тук всяка почва за определени предположения. При това вероятно е, че „пеперудата“ представлява една от формите на универсално познатата магическа практика за докарване дъжд, така че само след дълго време някое локално изпълнение на играта е могло да надделее и да се наложи като празнична церемония у няколко съседни народи. В тоя смисъл могат да се тълкуват имената „пеперуда“ и „додола“ у румъни, гърци и албанци, гдето те сочат да са българо-сръбска заемка.

Тези имена имат отчетливо потекло въпреки несигурните налучквания на някои чужди фолклористи. Περπεροῦνα у гърците, преправяно нейде в

περπερίτσα или *περπερία* и *πιπερία*, възлиза към българската „пеперуда".[78] Така и румънското paparuda, извратено понякъде в papaluda, после и в paluga подобно на българското „пеперуга". Хървато-далматинското prporusa едва ли трябва да се сближава, както прави това А. Потебня, с „прах" и чешк. prch, prš, дъжд, и по-скоро спада, заедно със сръбското „прпор", „прпорити",[79] към същата редуплицирана звукоподражателна група, отгдето иде и бълг. „пеперуда". А пеперуда е наречено момичето, водено по къщите и обливано с вода, само поради приликата му по игра, накит и подскачане — с пеперудата papilio. Но тоя основен наглед при именуването указва и началото на песните: „Лет летяла пеперуда", „Пеперуда лята, на Бога са мята" и т. н. Думата пеперуда стои във връзка със стб. глагол ПЕРЖ-ПЬРАТИ, в значение на „хвъркам, летя", и е никнала като редупликация.[80] От момичето-пеперуда иде и названието на обредната церемония. Така и при името додола, известно в Западна България, Сърбия и Албания, което има обаче по-друго потекло. То възлиза към възклицателните частици „додо ле", „ой додо ле", повтаряни само като пропявка в песните, подобно на „ой люле" понякъде, отгдето пък момичето или обичаят се нарича „Ойлюле".[81]

По някои места у нас пеперудата се нарича „лазарка".[82] У сърбите пък лазарките, които са обкичени със зеленина, играят с песни по къщите като додолките.[83] И факт е, че в лазарските песни неведнаж става също

---

[78] Това приема не само Д. Матов, СбНУН, IX, 77, Пер. спис., XLI—XLII, 996 но и Abbot, Maced. Folklore, 119, като допуска, че и обичаят у гърците е от славянско потекло. — Lawson, Modern Greek Folklore 24, се труди да доказва, че първоначалната форма била *περπερία* от някогашното *περιπορεία*, и в значение на „ходене около село": подобно съкращение в новогръцки било *περπατώ*, от *περιπατῶ*. Името на процесията минало върху момичето. — Но нито това, нито гръцкото потекло не изглежда вероятно. — В едно писмо до Раковски от 20 май 1858 г. С. Н. Палаузов (Петербург) указва на сходството между песента за пеперудата, напечатана в Дунавски лебед, и гръцка подобна. По тоя случай той забелязва: „Много греческих народных песень носят характер южно-славянский, имею на это доказательства. А много также сохранили и слав. слова. На пр. *μπράτε μου* — побро и побратим . — Клефтские песны носят чисто характер юнацких сербоболгарских песень". Раковски отговаря на 29 май 1858, че и той говорил някъде за българо-сръбски характер на някои гръцки песни. Срв. Архив на Раковски (Етногр. музей), Инв. №. 6822 и 6913.

За близко родство на гръцките и българските пеперударски песни срв. G. Meyer, Etymol. Wörterbuch d. alban. Sprache и А. Веселовский, ЖМНПр. 1886, октябрь, 400.

[79] Караџић, Срп. Рјечник[3], 634; „кад се риба бије", coitus piscium

[80] Срв. F. Miklosich, Etymolog. Wörterbuch der slaw. Sprachen, 240—241. Лат. papilio, с интензивна редупликация (pa-pil-io) стои успоредица с нашето пе-пе-руда и с англосакс. fifealde, „пеперуда". В романските езици то дава форми като итал.-диалектично parpaya,-parpalo. — W. Meyer-Lübke, Roman. Etym. Wörterbuch, 1911, 459, довежда papilio във връзка с фриул. „pavei" — лек, бърз, срв. и A. Walde, Latein. Etym. Wörterbuch, 1910, 560.

[81] Като песенна припевка схващат названието и Г. Даничич, Rječnik, 558; П. Безсонов, Белорус. нар. песни, 45; и А. П. Стоилов, СбНУН, XVIII, 650. — А. А. Афанасьев, Поэтическия воззрения славян, II, 1868, 173—174, който поддържа възгледа, че „додолата" представя богинята на пролетта, както тя ходи с нимфите си през ниви и полета, гонена от Перун и фалическите му спътници; и G. Krek, Einl. in die slav. Literaturgeschichte, Graz, 1887, 695, който вижда в нея персонификация на лятната природа, не могат да се обяснят етимологията на „додола" задоволително.

[82] С. Шишков, Родоп. старина, III, 39.

[83] Срп. Етнограф. зборник, VII, 447, XIV, 47, XIX, 39.

дума за дъжд и берекет, както в пеперударските песни.[84] Разликата е само, че при лазарките няма ни обливане с вода, ни магически действия за докарване дъжд. Доколкото в случая има смесване на обичаите, бихме могли с по-голямо право да говорим за прехвърляне на къснопролетните и летните представи към ранните пролетни игри преди Великден. Защото обред и песен при пеперудата произтичат първоначално от нуждите на определен годишен момент, когато сушата наистина представлява сериозна опасност за посевите. Напролет такава опасност не съществува още. И ако все пак има пронцизиране на летния обичай и на летните желания толкова рано, това става по силата на същата обредна антиципация, по която напяването пръстени на Еньовден се прехвърля на Гергьовден или дори на Нова година, а лазарската обредност — на Коледа. В своето изследване върху обредните песни на Запад и у славяните проф. Е. Аничков приема, че има тук прехвърляне на пеперудата-додола с нейното обливане от пролетния цикъл към лятото, че се касае за откъсване на обичая от първоначалната му връзка с пролетните дъждове и изпълнението му във време на голям зной по-късно.[85] Но такава хипотеза не се основава на нищо друго освен на аналогичното обливане с вода при някои пролетни игри на Запад; и ако Аничков привежда една наша песен от Софийско, гдето на Лазаровден се пее: „Лет летела пеперуда, дос-до, от ораче на погаче",[86] от нея не може да се тегли по-друго заключение от това, което бихме теглили, ако в Дебърско намерим, че обичай, твърде сходен с „Покръсти", се прави дори на Богоявление, 6 януари.[87] Както тук изнасянето на кръстовете и хвърлянето им в реката дава повод да се спомни лятното обредно шествие, с неговата молитва, така при лазарките играта на обкичените със зеленина моми подсеща за песни и обичаи при пеперудата, гдето действуват също моми. Благодарение на такова смешение глинената кукла, която във време на засуха се облива с вода у обитателите на Кахетия, Кавказ, може да се нарече „Лазаре", макар обичаят да не става на Лазаровден, а много по-късно, сред лято.[88]

---

[84] Срв. Г. Раковски, Показалец, 9; Л. Каравелов, Памятники, 202; Илиев, Сборник № 189; Ц. Гинчев, сп. Труд, II, 1888, 1104:

Лазар се вози
На златни колца,
Нис село ходи,
Богу се моли:

Я дай ми, Боже,
Ситен ми дъждец,
Роса да роси,
Трева да никне. . .

У сърбите срв. напр. Срп. Етногр. зборник, VII, 302 (лазарска песен: „да ни врне кишица, да ни расте пченица").

[85] Е. Аничков, Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, СПбг, 1903, I, 215, 244.

[86] В. Чолаков, Бълг. нар. сборник, 341.

[87] И. Ястребов, Обичаи и песны, 83; В. Икономов, Сборник, 12—13. Селяните ходят с кръстове, хоругви и икони в процесия из село, като спират пред всяка чешма. Песента по случая пропуща да говори за дъжд и има пред вид само берекет:

Крсти носиме, бога молиме
Господи помилуй
Како сега и в година,
Да се родит дар берекет,

Дар берикет, жито й вино,
Жито й вино, мед и млеко,
Да е село се весело.

[88] А. Веселовский, Розыскания в области русс. духовных стихов, VI—X, 1883, 312; Е. Аничков, Весенняя обряд. песня, I, 216. — Но възможно е да се мисли при този обичай, гдето се пее: „Боже, избави ни от засуха и ни дай дъжд", не за Лазаровден, а за Лазар у евангелиста Лука (16, 24), гдето има молба на богаташа за вода. Срв. А. Н. Веселовский, ЖМНПр., 1892, март 168.

III. АНАЛОГИЧНИ ОБИЧАИ ДРУГАДЕ

Аналогични обичаи, основани върху прастари идеи за световните сили, се знаят навред по света, у всички земеделски народи, останали на по-ниско културно стъпало. Навсякъде нуждата от напоителен дъжд за реколтата създава в решителния момент на годината практики, които целят да се въздействува върху небето, за да дойде спасителната влага. И че на много места се попада на сродни магическо-религиозни способи, по силата на еднакъв мироглед, не трябва да ни учудва ни най-малко. На въпроса, който би си задал днешният образован читател: как може да бъде толкова наивен народът да вярва, че един обреден обход като нашата „Пеперуда“ ще бъде в състояние да извика горещо желания дъжд?, бихме могли да отговорим със сигурното наблюдение на Константин Миладинов за обичая „Покръсти“, че понякога наистина се случва да зароси дъжд непосредствено след обредното заклеване и пожелание и това рядко стечение на обстоятелствата засилва неимоверно убеждението за ефикасната сила на магическите церемонии. Социологът Фрезър изтъква с право как след продължителна суша от само себе си може да настъпи внезапна промяна в атмосферните условия, за да дойде това, което суеверието приписва на магьосници или на обредни действия.[89] Потвърждението на очакваната милост, колкото и рядко, допринася за закрепване на масовото самовнушение и по познатия консерватизъм на празничните и обредните традиции „Пеперудата“ ще се прави дотогава, докогато един радикален скептицизъм, възникнал от новите културни предпоставки, не я отстрани съвсем като сериозно симпатическо заклеване. При това, както в толкова други аналогични случаи, ако церемонията не успее, намира тутакси някое обяснение в противодействията, дошли по вина на изпълнителите или на непредвидени причини. Населението в Северозападна България е тъй твърдо убедено, че след П е м п е р у г а „непременно ще вали дъжд“, щото ако този изостане, то търси успокоение в едно от двете предположения: или нейде около село се е скрил змей, който държи суша, или керемидари и тухлари са сторили магия, закопали са живо магаре, куче или котка, за да не вали.[90] И общото внимание е обърнато към издирване на причината, за да се премахне и тая спънка на дъжда.

В Пуна, Индия, когато лете има нужда от дъжд, децата накичват едно съвсем голо м о м ч е със зеленина — то се нарича „цар на дъжда“ (m r ū j-r a j a) — и тръгват с него из село от къща на къща. Домакините обливат момчето с вода и даряват дружината с разни видове храна. Като обиколят всички къщи, събличат листната дреха от царя и си устройват угощение.[91] В Армения нещо подобно става, като се обкичи във вид на мома една кукла или една метла. Тая кукла, която понякога има глава на прасе или на коза и е покрита с клончета, се носи от децата из село и се полива от прозореца или от вратата с вода. Пред всяка къща децата пеят една песен, в която се моли за „благословен дъжд“ и за „раззеленяване на полетата“, и получават подаръци: масло, яйца, ориз. Някъде децата викат: „Дай, боже дъжд“ и потапят куклата, наречана по турски „Шимше-гелин“ (лопата-булка), във

[89] J. G. Frazer, The Magic Art, I, 242.
[90] Д. Маринов, Жива старина, I, 186.
[91] J. G. Frazer, ц. с., I, 275.

водата.[92] В Катехия, на Кавказ, се знае обичаят Г а н д ж а б а: жени и момичета обикалят с една кукла по къщите, като събират подаръци за угощение и като поливат куклата с вода; те молят св. Илия за дъжд, обещавайки му едно яре.[93] У арабите в Северна Африка, когато сушата заплашва посевите, прави се особено угощение, при което се танцува и пръска с вода из устата във въздуха, като се вика: „дъжд и обилие". Наместо пръскането понякога се поливат с вода от прозорците и терасите децата, които минават с песни; другаде биват обливани групата жени, които карат с песни една черна крава и които чакат да видят дали ще уринира кравата (знак, че ще вали). В областта Магриб жени и деца обличат във време на суша една голяма лъжица за черпане вода, т. нар. Ghondja, като булка, после я развеждат из улиците и пеят: „Гонджа е открила главата си! — Боже, накваси обеците ѝ. — Класът се повреди, — дай му да пие, о боже!" Или: „О Гонджа, Гонджа, като надежда! — Боже мой, дай ни дъжд! — за да може да преживее вдовицата! — Класът се повреди, — дай му да пие, о боже, — посевите се повредиха, — наросете ги вие, които сте ги създали!"[94]

При тези обичаи, родствени в основните си нагледи с нашата „Пеперуда", ние можем да наблюдаваме прехода от най-проста имитативна магия — наподобяване дъждовен валеж, като се пръска с уста във въздуха[95] — към по-сложни драматически церемонии — развеждане кукла и обливането ѝ с вода, при което куклата, както показва и името ѝ „булка" навярно се явява по-сетнешна замяна на истинско момиче, окичено със зеленина.

В Русия и Западна Европа подобни обичаи са били жива старина до неотдавна. В Полтавска губерния на Духовден се развежда т. нар. Т о п о л я. Момичетата избират едно помежду си, което ще бъде „т о п о л я" и го окичват по ръце и гърди с мъниста, ленти и кърпи така, че главата му съвсем не се вижда. При това ръцете му са вдигнати нагоре или за да не се умори то от това, привързват две пръчки на рамената и ги свързват над главата под остър ъгъл. Накичената тъй мома водят из село и по полето, домакините гощават групата, а „тополята" се кланя ниско. Ходейки така, момите пеят: „Стояла тополя та посред поля" и пр., която песен се врежда обикновено между т. нар. „купалски" песни на Еньовден.[96] В Пински уезд

---

[92] I. G. F r a z e r, ц. с., I, 275—276.

[93] В. Н. Х а р у з и н, Этнографическое Обозрение, 1911, № 1—2, 7.

[94] E. D o u t t é, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Alger, 1909, 383 сл.; I. G o l d z i c h e r, Archiv für Religionswissenschaft, XIII, 1910, 34.

[95] В селата около Дорпат, когато настъпи голяма суша, трима души се качват на боровете един стар свещен лес. Един от тях удря с чук по котел или малка бъчва, наподобявайки гърма; друг удря две факли, за да излизат искри (мълния); а третият, „дъждопроизводител", п р ъ с к а с н я к о л к о в ъ р х а р и в о д а о т е д н о в е д р о н а в с и с т р а н и. W. M a n n h a r d t, ц. с., II. 342. У индианците в Северна Америка, когато посевите почнат да съхнат от бездъждие, членовете на едно магическо общество изпълват в един широк съд с вода и почват да танцуват около него, след което един п и е о т в о д а т а и я п р ъ с к а в ъ в в ъ з д у х а, к а т о н а п о д о б я в а д ъ ж д о н н о т о р ъ с е н е. J. G. F r a z e r, The Magic Art, I, 249. Обичаят да се пръска вода по земята, за да се извика дъжд от небето, се е практикувал векове наред и във Франция; при продължителна суша черпи се вода от знаменития кладенец на Barenton (Ille et Vilaine) и се пръска по камъните на оградата. Във Florenville се поливат пък улиците, за да вали дъжд. P. S é b i l l o t, Le Paganisme contemporain, Paris, 1908, 244.

[96] Н. С у м ц о в, Культурные переживания, Киев, 1890, 146.

този сравнително рядък украински обичай е известен под името К у с т. „Кустът" е мома, обкичена от глава до нозе с вейки и листа. На св. Троица момите я развеждат по къщите, като пеят песни и искат подаръци. Песните съдържат намеци за предстояща сватба и се отнасят специално до момък и мома, подобно на южнославянските обредни песни, зимни или пролетни, гдето също е проникнал еротическият мотив.[97]

Руският фолклорист Е. Аничков е наклонен да смята обичая за раннопролетен и го врежда между същите примери със заклевания на дъжда, гдето спада и хървато-словинският обичай „Zelen Iuri" на Гергьовден, когато се води по къщите момък, окичен със зеленина, който после бива хвърлен в реката или езерото.[98] Без да отричаме тъждеството на символите (окичване и обливане или хвърляне във вода), аз смятам обаче, че пролетният празник на Гергьовден е една сетнешна проекция на обичая от късна пролет и от лятото към по-ранна дата в календара. Несвързваният по-преди с определен ден магически обичай, практикуван само когато настъпи продължителна суша, се фиксира по-късно и става периодически, след което той се отмества напред, за да се осигури овреме дъжд за през сезона на зреенето.[99]

В германските земи аналогична роля на българската „пеперуда" и на словинския „зелен Георги" се пада на т. нар. Maimänchen Pfingstl, Graskönig, Wasservogel и пр. Това са обкичени с много зеленина момци или деца, понякога и сламени кукли, които в течение на месец май биват развеждани из улиците от другари, като се пеят песни и се събират подаръци. Правило е обливането им с вода или потапянето им в река, езеро, извор и т. н. — очевидно с магическото назначение да се докара дъжд.[100] Древните германци са имали т. нар. Regensteine, които се поливат с вода или се потапят във вода, за да се изпроси дъжд за сеитбите. От XI век ние имаме едно описание на обичая да се изпросва дъжд, като се съблече едно момиче и се върже билето бленика (Bilsenkraut) на нозете му, после се отведе на място, гдето тече вода, и се полее, за да се върне то гърбешком.[101] Днешните обичаи почиват на същите представи. В Германия двайсетина момци, облечени празнично и качени на коне с пъстри ленти, отиват на Духовден в гората и обвиват т. нар. „Pfingstbutz" от глава до нозе с дъбови вейки, двата му крака поотделно, така че да може да се качва на кон. Правят му изкуствена шия и поставят на нея глава с маска; после отсичат една тънка бука или трепетлика, т. нар. Maien, окичват я с пъстри кърпи и копринени панделки и я предават на особен „Maienführer." Шествието, обогатено с други маскарадни фигури, отива в село, тук се отсича — след смъртна присъда — фалшивата глава на пфингстбуца, обикаля се три пъти селския кладенец, като се окъпва пфингстбуцът в него или като се хвърли той после в събраната дъждовна вода. В Бавария т. нар. Pfingshansl, Pfingstl и пр., който носи най-често името Wasservogel („водна птица"), понеже бива обливан пред всяка къща, от прага на вратата или от горния етаж,

---

97 Е. Аничков, Весенняя обрядовая песня, I, 209.

98 Е. Аничков, ц. с., 207, 212, 215, 244.

99 Подобно схващане и у Е. Mogk, Neue Jahrbucher für das klass. Altertum, XIV, 1911, който произвежда и периодическия Еньовденски огън (Iohannisfeuer), с неговите профилактични качества, от подвижния нов огън (Notfeuer).

100 Срв. W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte, I, 355.

101 Е. Mogk, в Hoops Reallexikon der german. Altertumskunde. IV, 579.

с ведро вода, е придружен от 7 до 9 души дружина, които подканят домашните с думите:

Pfingstl he! Pfingstl he! der Pfingstl ist da;
Nemt ein Krügl voll Wasser und schütt's 'n brav a!

или го хвърлят от моста в ручея, потапят го три пъти в кладенчовото корито, прекарват го с коня през реката, гдето го свалят и къпят, и пр. Той е цял обвит със зеленина, и то с листа от дъб, липа, тръстика, често и със слама. Понякога не се води жив човек, а к у к л а от дърво, нарисувана с багри и окичена с кухи яйца и зеленина. В Чехия немците правят един ц а р (König), обвит с кори от дърво и окичен с цветя, който е качен на кон, украсен също със зелени клонки и цветя. Царят произнася смъртна присъда над една ж а б а, окичена в кръчмата, и жабата бива промушена, но после бива сам осъден на смърт и един джелатин му отсича короната.[102]

Разни форми на потапяне и обливане

Не може да има никакво съмнение: в тия случаи ние стоим пред също такова магическо увеждане на желаната небесна влага, както и при немския жетварски обичай, т. нар. Erntemai, когато последните класове от нива или работниците, които ги донасят у домакина, биват заливане с ведра вода. И тук изпъква ясното съзнание, изказвано изрично, че се касае да се осигури обилен дъжд за идните посеви, тъй като иначе сеитбите ще пропаднат от суша. Подобни обичаи и въззрения са познати на цяла Западна Европа и Манхард разкрива добре тяхната стопанско-религиозна подлога, като без нужда обаче субституира някакъв демон на вегетацията, скрит в ония класове.[103]

Съществен момент е навред измокрянето: всичко останало, с тая или оная естествена символика, с това или онова драматическо изображение, е нещо вторично, възникнало като допълнителна местна вариация на основния магически наглед. Това измокряне, с неговата наивна материализация на очаквания дъжд, знае две основни форми: 1. обливане на фигурата, застъпник на растителността, чрез вода от съдове и 2. хвърлянето ѝ в река, извор и т. н., гдето водната стихия се чувствува като еманация на дъжда. Първата форма изглежда по-старинска, бидейки наподобяването на дъжда по-съобразно с първобитната симпатическа магия. Ето защо ние наблюдаваме да се практикува обливането с вода и мимо всяка установена обредност, както е случаят с поливането на вещицата или на селския свещеник в Русия, щом продължи сушата.[104] Но вече у диваците това обливане влиза в кръга на празничния календар, така че у индианците Пуебло напр. на

[102] W. M a n n h a r d t, ц. с., I, 347—354.

[103] W. M a n n h a r d t, ц. с., I, 214; срв. II, 264—265; срв. и J. G. F r a z e r, The Magic Art, II, 47.

[104] След свършване на литургията в черква селяните, по едно съобщение на „Одесский Листок“, повалили свещеника си на земята и въпреки волята му го облели с вода, така че не останало сухо място на расото му. В друго село пък за виновник на сушата бил сметнат един старец, починал напролет и станал „вампир“, поради което трупът му бил изкопан, облян с вода и пак закопан. M. M u r k o, Archiv für slavishe Philologie, XII, 1890, 640; Е. А н и ч к о в, ц. с., I, 245. Не само в Русия, но и във Франция е засвидетелствувано такова безцеремонно отношение към духовенството, и в Poitou напр., когато се прави процесия за дъжд, палъмниците поръсват с вода свещеника при преминаване през реката. P. S é b i l l o t, Le Paganisme contemporain, 245.

летния кръговрат десет души, голи до пояс, извършват традиционната церемония за дъжд, като вървят един след друг, хванати с ръце за пояса, и биват поливани от жените по покривите с вода, в която е хвърлено светено масло.[105]

Относно хвърлянето на хора или на други фигури и предмети във водата с цел да се предизвика дъжд заслужават особено отбелязване два типични случая.

Първо, потапят се в река или изобщо във вода разни категории лица, щом сушата стане непоносима, като се вярва, че това непременно ще повлече след себе си дъжд. В Курска губерния, Русия, при летен зной жените хващат някой минувач и го хвърлят в реката или най-малко го обливат от глава до нозе, наричайки това „делать мокрины".[106] В Черновац селяните принудили в 1780 г. всички баби да се къпят неразсъблечени, при което една баба потънала, а много се разболели от простуда. Нещо подобно се повторило наскоро и в Буковина, гдето насила хвърлили две румънки, признати за вещици, във водата, за да вали дъжд[107]. Така в Тирол на 1 май момчетата хващат по пътя момите и ги обливат или потапят във вода.[108] В Сърбия пък, в Омолски срез, младите жени се гмуркват до три пъти с ризи в някакъв вир и тутакси се преобличат със сухи дрехи. Не помогне ли това, правят близо до някоя река, поток или извор литня, след което мъже или жени хвърлят от сито или решето кукурузени зърна над главите, говорейки: „дай боже!", и преминават реката с обуща, наедно с попа, като старите се мият с вода, а младите се пръскат, та се измокрят като додолки.[109] В Софийско и другаде у нас, както и в Сърбия, се бутва във водата (в реката) трудна жена, като се вярва, че така ще завали дъжд: жената, която ще ражда, стои в магическа успоредица с дъжда, който трябва да дойде.

От това потапяне във вода на хората до обливане и хвърляне във вода на предмети, които се смятат да стоят в някаква връзка с желания дъжд, има само една стъпка. Гребенците около Силистра се пазят да не копаят лете, когато вали дъжд, гроб, за да не капнела някоя капка дъжд в гроба, че „щяло да се зарови берекетят". Ако някой от нужда пристъпи този закон, а сетне се засуши времето и не вали дъжд, старите баби вземат от пръстта на оня гроб и я хвърлят в някоя река, що никога не е пресъхвала, и така вярват, че ще престане сушата.[110] В с. Кортен, Новозагорско, къпят в селската чешма мартенските кросна с прежда, за да вали дъжд.[111] На много места у нас и в Сърбия се взема кръст от незнаен гроб или от неоженено момче или кръст, приготвен от вдовица и привързан с червен конец, и той се топи от момък в реката или в потока с думите: „крст у воду, а киша у поле", „с незнаног гроба крст, а с незнаног брда киша!"[112] Това са все обичаи, гдето по аналогия или симпатия се влияе чрез магически действия върху хода

---

[105] K. Th. Preuss, Archiv für Religionswissenschaft, XVI, 265; срв. A. Dieterich, Mutter Erde, 96.
[106] А. Афанасьев, Поэтические воззрения, II, 179.
[107] Е. Аничков, ц. с., I, 246.
[108] W. Mannhardt, ц. с., I, 331.
[109] Српски Етн. Зборник, XIX, 393.
[110] И. Блъсков, Градинка, кн. III, 1875, 4.
[111] Работнически вестник, 1899, брой 37.
[112] Пер. Спис., XIII, 47; Срп. Етн. Зборн., XIX, 393; XIV, 334.

на нещата, за да се уведе нужният дъжд. И често не водата, а други символи на дъждовните капки, каквито са напр. мравуняците, се разбъркват, за да се добие магически същият резултат. „Колкото мравки, толкова капки" ясно сочи методата на мисъл и действие.[113] Ситото играе голяма роля в тия обичаи за измолване дъжд — и то не само поради народотимоложкото тълкуване за сита, обилна година,[114] но и поради особения си вид и асоциацията с капките, които падат като дъжд от дупките му.[115] Смятайки, че сушата е настъпила от закопаване, погребване и изобщо потулване на жива твар, която представя плодородието или дъжда, тия неща — дете, закопано от мома; котка или магаре, заровени от керемидари, които желаят суша; самоудавил се или самоубил се човек, донесъл грях на селото — биват откопани и обливани с вода или хвърлени в реката.[116] И ако в нашите обичаи се явява жабата, разнасяна от обкиченото със зеленина сираче и хвърляна после във вир (срв. Неврокопско), това става с оглед към асоциацията между жаба и вода, явна особено в магиите за дъжд. У индианците в Колумбия връзват една жаба на прът, покрит със зелени листи и вейки, и я носят от къща на къща, като пеят: „Прати бързо, о жабо, елмазна вода, да узрее пшеницата и просото на нива!"[117] У немците пък се отсича главата на жаба във връзка със суеверието, че ако се убие жаба, ще вали дъжд: нали наблюдението показва, че жабите квакат, когато предстои дъжд?[118] Наопаки, по обратна асоциация, правенето пещи между Великден и Гергьовден, когато валежът е тъй необходим, се смята злокоба за суша и за това се запрещава у нас.[119] В Бесарабия тракийските българи, преселени в 1791 г., щом се засуши, събират (откъртват) пръст от всичките огнища и пещи из цялото село и я хвърлят във водата (река, езеро); ако узнаят, че някой е правил нова пещ преди Гергьовден, събарят я и едва кога удари дъжд, правят я отново.[120] Тук хвърлянето на сухата пръст във водата е явна подражателна магия за докарване дъжд, както и развалянето на пещта, строена непосредствено преди празника на пролетната растителност, указва на разтуряне сушата чрез подобна подражателна магия.

Втория типичен случай за обредно потапяне във вода имаме при западноевропейските обичаи да се къпе или хвърля във вода статуята на някой светец, resp. неговите мощи. Светецът, като покровител и ходатай пред небето, напуска понякога своята чисто християнска функция и встъпва в една магическа служба, която го прави — при непостигнат резултат — дори обект на гняв и наказание от страна на недоволните вярващи. От попръскване с вода покровителя на общината, което трябва да му внуши симпатически волята на народа, се минава дръзко към истинско потапяне на статуята в басейн, река, поток. В Bretagne, в околностите на Bain (Ille-et-Vilaine), един от селяните пръска с вода от извора една разрушена старинска статуя, говорейки: Saint Melaine, mon bon saint Melaine, arrose-nous comme

[113] Срп. Етногр. Зборник, XIX, 393, XIV, 334.
[114] Срв. Ив. Д. Шишманов, СбНУН, IX, 588.
[115] За черпене вода със сито в древни обредни церемонии и в магии за дъжд срв. O. Gruppe, Griechische Mithologie, 831.
[116] СбНУН, V, 80; Д. Маринов, Жива Старина, I, 188; VI, 39; Срп. Етногр. Зборник, XIX, 394.
[117] J. G. Frazer, The Magic Art, I, 293.
[118] W. Mannhardt, ц. с., I, 355.
[119] Срв. СбНУН, XXVII, 353.
[120] Ц. Гинчев, Труд, III, 1890, 1057.

je t'arrose.[121] Но молитвата се превръща в нещо по-наложително, в акт на заклеване, когато статуята се кваси или хвърля във водата с вяра, че това ще упражни чудотворно въздействие върху небето — подобно на хвърлената в реката човешка личност или кукла от описаните по-горе обичаи.

В някои места на Прованс още от минали векове се практикува обичаят да се носи в тържествена процесия статуята на светеца, патрон на селището, и да се потапя в река или езера. В шествието взимат участие мъже, жени и деца, които начело с духовенството и с музика и черковни песни се отправят за водата, гдето потапят до три пъти статуята; после се връщат, като пият вино и гърмят с пушки. Обичаят ставал, за да има плодородие, да се избягнат епидемически болести по хора и добитък и да се раждат децата лесно.[122] Другаде във Франция обредът има по-специалното назначение да се изпросва само дъжд. Така в Etonnay (Côte-d'Or) във време на засуха снимат статуята на свети Martin или на свети Apolline, поставена над чешмите нат яхно име, за да ги къпят във водата. От средата на XIX в. кюрето отказвал вече да участвува в церемонията, но селяните я извършвали и без него.[123] В Aurignac (Périgord) във време на засуха се хвърля във водата статуята на св. Martial, статуята се потапя в четирите ъгла на басейна.[124] Така и в останалите романски земи. В Сицилия, когато настъпи суша, носи се в процесия статуята на някой светец, като се заплашва тя да бъде хвърлена във водопоя. В Licata говорят на местния св. Angelo: „Ciovi ou codda, т. е. „дъжд или въже", с което искат да го заплашат, че ако не прати дъжд, ще бъде вързан с въже и хвърлен във водата. В провинцията на Сиракуза хиляди селяни с корона от тръне и хиляди жени боси тръгват подир едного, който носи един Е с с е Н о m о от картон; мъжете се бият с железа, а жените издават стонове и се удрят по гърдите; те занасят образа на водопоя и го оставят там, докато се умилостиви бог, т. е. докато завали дъжд. Свещеният образ бива често пъти наказван, така че напр. селяните от Rosolini (Сицилия) затварят статуята на св. Йосиф в една черква, да стои там, докато завали дъжд.[125] Но това ни отвежда вече към многобройните случаи в романските и други страни, гдето статуята на светец се хвърля, бие, чупи, загдето не е помогнала в беда, като не е дала дъжд, не е отстранила мана по лозята, не е изпълнила едно желание и пр.[126]

Всички подобни въззрения и практики датират от езическо време, засвидетелствувани са в класическия свят и у първобитните народи, така че не остава никакво съмнение върху тяхното старинско потекло. В древна Гърция напр. ние се натъкваме както на попръскване с вода — найпростото подражание на дъждовния валеж, — така и на хвърляне хора или кукли във водата, и на къпане божествените идоли, все като магически средства за докарване на влага за посевите.[127]

---

[121] P. S é b i l l o t, Le Paganisme contemporain, 244.

[122] L. B é r e n g e r-F e r a u d, Superstitions et survivances, I, 1896, chap. VIII: „L'Imersion pieuse du Fétiche dans l'eau," 423 сл.

[123] H. M a r l o t, Revue des trad. pop., X, 1895, 214.

[124] Срв. примерите у B é r e n g e r-F e r a u d, ц. с., I, 428 сл., 454 сл.

[125] G. P i t r è, Usi e costumi, Credenze e Pregiudici del popolo siciliano, Palermo, 1889, III, 49 и др. Срв. J. G. F r a z e r, ц. с., I, 298 и P. S é b i l l o t ц. с., 246, 247.

[126] Срв. примерите у B é r e n g e r-F e r a u d, ц. с., I, 458 сл.

[127] Срв. O. G r u p p e, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, II, 1906, 821.

Гонене змей при засуха

Но срещу тези положителни методи на симпатическо увеждане има и друга една, вече отрицателна, гдето се касае не за подражание, не за увеждане на сходното чрез сходно, за отстранение на пречките за желаното. Този род магическо докарване на дъжд почива върху вярата в демони, в зли духове, които запират плодородие, вредят на хората, пращат болести и суша и трябва да бъдат сплашени или прогонени. Ако дори светци се третират най-грубо от вярващите християни и се принуждават чрез лишения и изпитания да дадат милостта си, колко по-лесно е да се прибегне до насилие, сплашване, убийство, когато се има насреща един въображаем демон, неприязнено настроен към хората и непризнат от официалната религия. Народните песни и вярвания знаят за лами, змейове или самодиви, заключили изворите или облаците и причинили глад и мор по света;[128] народните обичаи отбелязват често случаи за пропъждане на болестите, мислени като вражески същества, и то чрез шум от звънци, гърмене с пушки, удряне с тояга и пр.[129] И представата, че сушата се дължи на змей, който трябва да бъде прогонен от дадена крайна, за да зароси дъжд, е твърде близка до ума на нашия селянин.

Когато настъпи дълго бездъждие и не помогне ни „Герман", ни „Пеперуда", народът в Северозападна България вярва, че в околността се е заселил змей: не от ония змейове, които пазят нивите от град и носят щастие, те не бива по никой начин да се убиват,[130] а от чуждите, другоселските, дошли да пакостят и да спрат облаците да не валят. Тоя змей трябва да се прогони и това става, като се въоръжат няколко мъже с дебели тояги (криваци) или железни ръжни и тръгнат посред нощ голи-голенички из село. Гонците в една или няколко чети пазят през всичкото време, докато трае потерята срещу фантастичния пакостник, пълно мълчание: вярва се, че ако продумат, ще „оградисат", ще заболеят от схващане. Мушкайки с тоягите навред, гдето може да се предполага, че се е скрил змеят, в купа сено, зимници, сгради, плетища и т. н., те минават от единия край на селото до другия, обикалят ниви, градини, воденици, кошари и най-после се окъпват в реката. Кого срещнат, бият го мълчешком и никой няма право да се оплаква. Вярва се, че родените в събота виждат такива хали и змейове и могат да ги вържат, ако са голи, с козлино или конско въже.[131]

Такъв обичай се знае и в Сърбия, гдето „суша кад запече, држи се да је негде у околини пао змај, те с тога нема киша". Наговарят се тогава няколко младежи да гонят змея. Избират едного за „цар" и той излиза с пушка, а другите са с мотика в ръце и съблечени голи. Откак обиколят полето и гърмят, без да продумат дума, те се връщат убедени, че змеят е избягъл. Така е в с. Рготина, Црна Река.[132]

---

[128] Срв. А. П. Стоилов, *Ламите и змейовете в нар. поезия*, Сп БАН, кн. XXII, 172; Показалец на . . . бълг. нар. песни, I, 57, 76, 80, II, 65, 132 и др.; Б. Ангелов, Известия на слав. семинар, III, 23.

[129] O. Gruppe, ц. с., 896.

[130] Срв. Вградена невеста, СбНУН., XXXIV, 258, 268 и др.

[131] Ц. Гинчев. Труд, III, 1890, 1175; Д. Маринов, Жива Старина, I, 186 сл.; СбНУН, XXVIII, 556 сл.; срв. Ив. Славейков, Ден, 1865, бр. 12, и Пер. Спис., XV, 445.

[132] М. Милићевић, Живот срба сељака², 123.

Художествено описание на българския обичай дава Антон Страшимиров в разказа си „Змей".[133] Тук се изтъкват някои твърде характерни черти на магическата практика, незабелязани от другите наблюдатели, по-малко загрижени за реалистическата живопис и пълнота на картината.[134] Така ние узнаваме, че гоненето на змея се предхожда от кладене на т. нар. жив огън, чиято употреба в народната медицина като антидемоническо средство или като предпазител от болести по хора и добитък е широко засвидетелствувана.[135] Узнаваме също, че освен голота и мълчание — тъй съществени елементи на много магически обреди, чието значение ще разкрия по-нататък — тук има трошене на разни непотребни вещи (за правене шум), страшни провиквания и гърмежи от пушки и други оръжия,

---

[133] Печатан с подзаглавие „Крайдунавска новела" най-напред в Юбилеен сборник. . . на Габровск. Априловска гимназия, Пловдив, 1900, 176 сл., а напоследък: А. Страшимиров, Антология, 1922, 5 сл.

[134] Ето пакостите на сушата: „Грозна е напаст на село и поселище, където змей оседне! В късни нощи халата с огнени криле се дига високо по небето, та гони и пилее облаците, пари божата влага и докарва страшна суша през четиридесет дни и нощи: храните изгарят при подкласа, лозята бърчат егорида в превара, а без мъзга оставят овошките, та хранят и бесят змиите отровни, когато се настървят на едър и дребен добитък." Его и обстановката на обичая: „. . . същата жега и смрад: — ни ветрец от нейде, ни облаче на небе, а слънцето все пече и не отмаля от заран до вечер. . . Мъжете бяха ходили дваж през схвагните нощи да гонят. И гонили бяха те до зори змея пръкнал. Още веднаж, па дано би на срета. . . Скоро навалицата мъже, с дълги върлини под мишци, напуснаха селото и и неми, като нямата нощ, закрачиха към гробищата. А шемет и глух шум се понесе зловещо из село. . ." Защото всички домакини се закатерват по плетищата, да слагат там стомни гърнета, тенекии, черепи и кости, които ще бъдат трошени при гоненето на змея. Преди гоненето се добива жив огън. „Сред гробищата, в повехналия и повален от сушата буреняк, бяха спрели на стройно коло плахите мъже — пейковци. Всички стояха клекнали и държаха с две ръце забитите си о земя върлини. А сред колото палича, гол, както го е майка родила (той е ерген, изтърсак на майка), забил беше о земя дебело сухо дърво, наблегнал беше с търбух младата си и силна снага върху него и с мишчести ръце чевръсто търкаше друго сухо дърво по първото. Ням и неподвижен беше всеки от колото." Най-сетне дървото закъдева, и със суха трева и съчки се разпаля огън. Три пъти прескача с тоягата си огъня паличът, докато другите прави и с гръб към огъня бучат с все сила тояги о земя, после той се затичва до близкия чучур, взима пълния с вода и приготвен от по-рано медник и се облива от глава до пети. „Така света мокрина, понесе голата мъжка снага към схванатия огън сред змейното коло в гробищата. . . Когато и това се свърши, мъжете вдигнаха върлините, снишиха се и се втурнаха по всички посоки. Хъм! Хъм! Хъм! — оживяханиви, ливади, градини, но като из под земя: — снишените мъже едвам се метнаха в сгъстените призори мрачевини, а върлините им невиждано бодяха земята, тършуваха шубраците, блъскаха дънери на дърветата." Обиколили навън, те „кудят змея" в село. „Кудачите мъже бяха пребродили ниви и ливади, та се сгъстяваха сега към село. Чуваше се вече как усърдно бодяха те земята с върлините си и ясно се доземаше скимтенето им: хъм, хъм, хъм!". . . „Гръм и ек тресеше селото, от всички страни се силеше кромешен трясък: сред липса на какъв да е човешки глас плетове се превиваха, и сякаш хала някоя със страшна сила и едномаи отвред трошеше покачените от жените по колищата грозоти. . . Кудачите мъже бяха навлезли в село и сега трошеха, блъскаха, бодяха, тършуваха — змея пръкнал гонеха." Накрай селският пандурин чака четата край Дунав. „Ще метне той палича във водата, ще му натисне калпака, за да го цял потопи, и ще търтят тогава всички мъже да се изгубят от очи, докато паличът отскочи из водата." Извършено това, един пищов гръмва. „Уа-хи-и-и! — подзеха гърла след гърла. И загърмяха пушки, пищови много, по-много, отколкото невга при черкезките налитания."

В забележка Страшимиров съобщава, че „възпроизведеният обред с употребените непознати термини е копиран от видинските села, а наблюдаван в с. Цар Симеоново, Видинско. Поверието достига крайните махали и на самия Видин".

[135] Срв. М. А., Празничен огън, XV—XVI, Годишник на Софийския Университет, Очерци по бълг. фолклор, II, 204 сл., 1921, 1 сл., и А. П. Стоилов, Почитане на огъня, Пер. Спис., I, XVII, 68 сл.

което има все еднакво и ясно назначение да сплаши змея. Важна подробност е най-сетне къпането на т. нар. палич, предводител на гонителите, което е едновременно и магия за дъжд и очистване от демоническата власт, както това се вижда от други сходни обичаи. Всичко тук е така мистическо обставено — при неизбежната нощна обстановка, която придава чародейна мощ на всеки обреден акт, — щото наистина не трябва да ни удивлява слепата вяра на участниците, отчаяни от нещастието и решени на всяка постъпка за спасение от страшната беда, особено щом се касае за изпълнението на една завещана от памтивека обредна традиция.

Бездъждието се отдава от народа както на змейовете, така и на сродните тям в някои черти на демоноложкия си образ х а л и. Срещу тези хали се борят змейовете, покровители на мястото, змейовете-стопани. Когато се явят тъмни облаци и почне да се святка и гърми силно, това значи, че змейове и хали се борят. Халата се схваща у народа често като тъждествена с л а м я т а, която на свой ред възлиза към гръцките митически представи за *λάμια*, едно чудовищно същество, чийто главен характер е кръвожадност и лакомия.[136] Тази ламя живее и досега в суеверието на гръцкия народ, за нея има множество предания и приказки и ней се отдава както внезапната смърт на едно дете, така и задържането водата в даден край, докато не се получи човешка жертва.[137] Ламята-хала у нас е сърдит и пакостен демон, който хвърчи във въздуха, праща силни вихрушки, не пуща вода по земята (стои при извори и ги пази), гълта по мома на ден и обира сеитбите на хората. Приказки и песни говорят за борба на юнаците с нея, за освобождаване от ноктите ѝ на заробени моми и момци и за други подвизи, свързани с нейното име.[138] Змейовете, взели под закрила синорите на селото, хвърчат високо, за да сразят с огън ламите-хали, които предвождат черните облаци с градушка. И срещу тия ламй, когато те се мислят причинители на суша и безплодие, народът прибягва до магически обреди като онова гонене или като „миросването", за което ни се съобщава от някои краища.

Според Ц. Гинчев в разни места на България има големи вековни дъбове, наричани често „самодивски", под които излизат- д а с е м о л я т з а д ъ ж д или за разминаване на друга злочестина. В Софийско при такива дъбове се ходи на св. Троица за „миросването" им.[139] С иконите, клепалото от черква, епитропите и свещеника селяните в с. Локорско обикалят на този ден полето и спират при ония дървета, за които старите казвали, че пазели синорите на селото от градушка, порои, халовити дъждове и други повреди. Когато се зададе облак над селото, из облака излизали крилати змейове и слизали при тия дъбове да се бият с х а л и т е, к о и т о в з и м а л и б е р е к е т а. Със силата на мирото змейовете надвивали халите и ги прогонвали. А миросването ставало тъй: вземат свредел и провъртят в дънерите на дърветата дупки и в тези наливат миро. Никой не смее да сече тези свещени дървета от страх да не пострада.[140] Една песен от Искрец-

[136] За древната ламя: J. G. L a w s o n, Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion, Cambridge, 1910, 174 сл.

[137] За съвременните гръцки поверия: G. F. A b b o t t, Macedonian Folklore, Cambridge, 1903, 265 сл.

[138] За българските поверия и поетически предания: А. П. С т о и л о в, Ламите и змейовете, Сп БАН, XXII, 167 сл., и цит. там литература.

[139] Ц. Г и н ч е в, Труд, II, 1880, 60. Срв. за такива дървета — „записи" у сърбите, при които се ходи във време на суша и които се миросват.

[140] А т. И л и е в, СбНУН, VII, 394—395.

ко (с. Горно Церовене) описва ходенето за миросване така. Събрали се кметове, попове, дякони и тръгнали по селата да събират вакли агнета, чебри с вино и други неща за жертва. Готово всичко, те отишли на боровата могила при едно високо дърво, „вършило до небе, клонило до земя" —

И богу да се примолят,
Берекето да им харижe
От токмо девет години,
И водата да им отпущи.

Тъкмо попове и владици взели да служат, „дърво да си миросат" и народът свалил капи — ето че се задава тъмен облак, в който блеснало, „мъгла марнина" задимила цялото поле и тогава

Ете допадна зла хала
Зла хала, зла самендра
Срещум хората станала

Изплашили се всички. Но явил се един юнак, Никола, който ударил халата в черна земя, та „куртулисал на девет села берекето".[141]

Миросването означава тук християнско табуиране (на свещените дървета в синорите) срещу халите на градушката или срещу бездъждието, чрез което вторично се увежда изсбилие и здраве.

[141] А т. И л и е в, СбНУН, VII, 370. — За самендра-саламандра вж. А. И л и е в, ц. м., 375.

ГЛАВА II

ГЕРМАН — СКАЛОЯН

I. Първи вести за обичая Герман у Раковски и Л. Каравелов. — Описанието на Ц. Гинчев. — Оплакване и погребване на куклата в Силистренско, Свищовско, Оряховско и Северозападна България. — Герман в Търновско и Шуменско. — Вид и подробности на обредната фигура. — Герман в Зайчарско. — Caloian или Scaloian у румъните. — Погребални песни и молитви. — Обичаят в Молдова, Добруджа и Мунтения. — „Muma Ploii" за киша и против киша.

II. Купало, Марена, Кострома и Кострубонко в Русия. — Погребение и оплакване на Ярило. — Аналогичен обичай у абхазците на Кавказ. — Погребение или хвърляне на кукла във вода на Запад. Обичаи във Франция, Германия, Чехия. — Драматизирана борба на лято със зима. — Обредна процесия за дъжд в Китай. — Наказване статуята на бога и всенароден пост. — Прогонване демоните на средлетните болести.

III. Теория на В. Манхард за потеклото на европейските обичаи. — Култът на Адонис във Финикия (Библос). — Средлетният празник в Александрия. — Тамуз като бог на растителността във Вавилония. — Главни точки на мити и обреди за Адонис-Тамуз и в европейската обредност. — Основен смисъл според Манхард и Фрезър: смърт и обнова на растителността. — Хипотезата на Е. Аничков. — Обредно очистване чрез изнасяне (хвърляне) кукли. — Герман като магическо-символическо прогонване на сушата (демон). — Изнасяне на болестите в Индия, Арабия; значение на гръцките Таргелии. — Китайският обичай като коментар към нашия Герман.

IV. Герман като севернобългарски обичай: връзката му с румънския Скалоян. — Хипотеза за тракийско потекло и божество. — Герман в топографската номенклатура. — Народноетимологическа легенда за Герман. — „Градушка" от П. К. Яворов. — Джерман на Бъдни вечер: гощаване и отпъждане. — Джерман-градушкар в Софийско, Радомирско, Пиротско и пр. — Християнски светец и обредно-магическа практика. Произход на румънския Скалоян. — Съотношение между български, румънски и руски обичаи. — Фалусът на обредната фигура.

I. ГЕРМАН В ИЗТОЧНА БЪЛГАРИЯ

Неведнаж „Покръсти“ и „Пеперуда“, тъй различни в основната си мисъл, но тъй еднакви по назначение обредни практики са свързани в Северна България с друг един обичай за дъжд, граден върху трети религиозно-магически принцип. Това е именно т. нар. Герман, при който се оплаква и погребва една човекоподобна кукла от кал или от друго вещество. Названието на обичай и на кукла иде по всяка вероятност от празника на едноименния светец, на чийто ден, 9 (22) май, става обикновено тази прастара церемония против дългата засуха.

Първата вест за Герман у нас намираме в „Показалец“ (1857) на Раковски, гдето съвсем кратко и като се прикрепя старинският обред към Еньовден, 24 юни, се казва: „На някои си места правят и человека от пърцали и го носят по беленки момичета и къту го оплакват къту мъртвец, закопават го в земя.“[1] Раковски не съобщава где е видял или чул за тоя обичай в деня, когато се берат лековити билки, но той изтъква всички съществени елементи на добре познатия в Дунавска България Герман, именно куклата (от парцали), оплакването ѝ, носенето ѝ към реката и погребването ѝ. Все тъй накратко и може би като използува съобщението на Раковски, загатва за обичая Л. Каравелов в своите „Памятники“ (1861): „Делают куклу из разных старых платьев или из соломы, девушки и парни ее носат, как покойника, а другие идут за ними, что то говорят и поют песни.“[2] Дали това е наблюдавано в Копривщица, родното място на писателя, не може да се знае. Всякак то става на Еньовден и, както при съобщението на Раковски (от Котел?),[3] прави се кукла от парцали или слама, тя се носи от моми и момци като покойник и други млади след тях пеят и наричат. Ни един от двамата етнографи не казва с каква цел се прави безименният обичай и дали той има нещо общо с изпросването на летен дъжд.

По-пълно описание на обичая по спомени от 70-те години за XIX век ни дава съвременникът на Раковски и Каравелов, познатият защитник на тракийската теория за потеклото на българите, Цани Гинчев.[4] Той има пред вид практиката в Силистренско, Свищовско и Бесарабия, и то както у българите, така и у румъните.

Според Гинчев Герман или Скало-Ени се празнува за дъжд ту на 9 май (Силистренско), ту всякога, когато лете се засуши дълго (с. Карагач, Бесарабия). Момите и младите булки от цялото село се събират в някоя голяма къща, донасяйки от дома си хляб, мляко, сирене, масло или пари, с които купуват агне; донасят също яйца, масло, брашно и други неща „както за умрял човек“. Притъкмено всичко, започват да правят Германчо: омесат от жълта клисава глина едно човече, до половин аршин дълго, с всичките му части — ръце, глава и т. н. За очи му поставят зърна, издялани от въглен, а за вежди — пръчици от издялан въглен. Ръцете се кръстосват като на покойник и вместо шапка му се туря на глава черупка от червено великденско яйце (от яйцето, което е било счупено най-напред и

[1] Г. С. Раковски, Показалец, 1859, 13; Съчинения, избор от М. Арнаудов, 1922, 190.

[2] Л. Каравелов, Памятники нар. быта болгар, Москва, 1861, 234.

[3] За правене Герман в с. Върбица, Котленско, споменава Ст. Л. Костов, Известия на Бълг. археол. дружество, III, 1912, 112.

[4] Ц. Гинчев, Герман или Скало-Ян, СбНУН, VIII, 276 сл.

което се е държало окачено на някое сурово дърво в градината). Изваяно на една дъска, човечето бива поставено после в специално приготвено ковчеже от дъски, гдето му се слагат цветя и запалват вощени свещи. Като бъде готово всичко, момите захванат наред да оплакват и нареждат с думи Германчо, дори до вечерта. Стъмни ли се, остават го да пренощува вън; някъде нощува и в къщи, пазено като мъртвец. Сутринта, призори, моми и булки се събират отново и се разделят на две чети: едната остава в къщата, за да готви помен за мъртвеца, а другата отива с ковчежето на реката (Дунава) и след като залепи по него свещи и ги запали, пуща го по водата да плава надолу. След това всички се пръскат с вода, оплакват с песни Германчо и се връщат в къщата, гдето цял ден ядат на трапеза, думайки: „Бог да прости Скало-Яня." — В Карагач (гдето живеели българи, преселени от с. Рахманлии (Розовец), Пловдивско) обичаят ставал тайно от свещеника, гъй като този не позволявал да се прави „Калоянчи"; там куклата била хвърляна в езерото Ялпух. В Свищов Германчо бил заравян в пясък край Дунав и не се пускал по реката. Песента, с която се оплаквал Скалоян в Силистра, гласела по влашки:

Скало-Ени, Ени
Мята те каута пън бурени
Ши тат'у пън суричели
Ку пъдур раса
Ку инима граса.[5]

Ц. Гинчев, верен на своите митологически схващания, вижда в песента зов към бога на слънцето Янус, Еньо,[6] когото майка и баща молят да пусне облаците с дъжд. Обичаят според него възлизал към старите времена, когато през голяма засуха хората давали жертва, хвърляли са човек във водата, за да умилостивят бога на слънцето. В подкрепа на предположението си Гинчев привежда тоя факт. Една година, когато се засушило много, в с. Карагач излезли всички заедно с попа да се молят за дъжд и после нагазили с иконите, байраците, фенерите и кръста в езерото Ялпух, гдето до пояс във вода се молили пак и се плискали взаимно. Някои казвали: „Хайде да удавим някого и да го хвърлим курбан на водата, дано вали дъжд!" Това било само на шега, но ако не ги било страх от наказание, мисли Гинчев, и както се били изплашили от сушата, „речи че го направяха". Защото „простата маса в подобни случаи не му мисли по-нататък".

По разни съобщения в Свищовско и Шуменско Герман се прави едновременно с Пеперуда. Така в с. Акчаер (Алеково), Свищовско,[7] обходят ли циганките-пеперударки селото, българките правят кукла от кал, дълга до 40—50 см, която слагат на дъска, взета от турските гробища. Като я обличат цяла с цветя, те разпределят помежду си ролите на майка, сестра, братя и почват да оплакват мъртвеца. Майката нарежда: „Германе, мамин Германе, на кого ме оставяш, къде отиваш?", а едно момче чете. Погребението става по всички правила, като се спират с носилото на няколко места по пътя, пеят

[5] Ц. Гинчев я дава и в превод: „Скало-Ене, Ене, майка ти те търси из бурена и баща ти из треските, с гора сечена, със сърце тлъсто."

[6] Затова Калояни според него иде от c a l a r e, зовя. Нашите селяни казвали на слънцето до Еньовден „Дядо Райко", а след това „Дядо Еньо".

[7] П. И в а н о в, СбНУН, VIII, 278. — Обичаят бил извършен на 11 май 1891 г.

„Св. Боже", правят помен с пита и т. н. Понякога свещеникът позволява да се бие клепалото и сам отчита курбана за Герман. На другата заран 3—4 моми отиват да запалят отново свещ на Герман и да го прикадят. Освен това с една част от припечелените пари се купува кърпа (баръш) за „пеперудата" и с друга част се палят свещи в черква.

В с. Тръстеник, Плевенско,[8] щом в края на април или началото на май стане суша, от която страдат посевите, старите баби без знанието на мъжете нареждат момичетата да правят Пеперуда и Герман. Първо ходи Пеперудата, после, докато от събраните пари се готви ядене, момичетата правят в къщата, гдето се готви, Герман. Това е човешка статуя от глина, която се носи за погребение из някой кръстопът или под някой мост. „Герман заравят и оплакват като всеки умрял човек." След погребението момичетата отиват в къщата, отгдето са го изнесли, и слагат трапеза да ядат. При ядене казват: „Бог да прости Герман!" Някои жени дохождат тук със своето си ястие — „идват на кадеж на умрелия Герман". Определя се и едно момиче, което заран и вечер да прилива и оплаква Герман, докато завали дъжд.

Герман в Северозападна България

В Оряхово на Дунава Герман се прави от децата.[9] В човешката фигура от кал, в корема ѝ, слагат убита наскоро жаба с отворена уста. Едно момиче, забрадено черно, става майка на Герман и плаче; друго взема ролята па поп, трети са носачи и всичко се притъкмява като за погребение. Носейки мъртвеца, децата плачат и нареждат с глас: „Ой Германе, Германе, плаче Герман от суша за киша." Куклата заравят край някоя река, издигат отгоре ѝ гроб, поставят ѝ кръст, после се пръскат из махалата да просят, като казват на домакинята: „Дайте за Герман." От събраното (хляб, пари и друго) правят „помана за Герман", като варят жито, слагат ядене и пиене, палят вощеници, кадят тамян. За забелязване е, че докато се погребва Герман, всички деца плачат и ако някое не ще да плаче, другите го бият. На тогова пък, който иска да попречи на обреда, те пожелават: „Вместо Герман тебе да оплачем". И изсипват върху му проклетии. — Понякога вместо Герман от кал се прави Г е р м а н с м е т л а, като открадват децата метла от трудна жена първескиня и я облекат като кукла. При погребението на този Герман се върши същото, както и при онова на първия, само че сега ходят само три деца, и то момичета. Този Герман се прави и тогава, когато се е задъждило много, само че се говори: „Ой Германе, Германе, плаче Герман о т к и ш а за суша." Но Герман от киша се върши по-рядко, понеже го преследват бабичките: те се боят да не би да се заключи небето или да не би да не траят децата на жената, от която е взета метлата.

Общо за Северозападна България, т. е. за окръзите Видин, Враца, Плевен, Д. Маринов съобщава,[10] че обичаят бил дотолкова разпространен, щото във време на бездъждие по-старите хора сами подканвали дъщерите или внучките си да правят Герман. Децата събират брашно, лук и т. н., месят хляб, купуват месо и приготвят „помана"; други от тях са заети с праве-

---

[8] Н. Гоневски, СбНУН, XV, 15.
[9] Т. Икономов, СбНУН, XIII, 178.
[10] Д. Маринов, Жива Старина, I, 1891, 184; СбНУН, XXVIII, 554 сл.

нето на куклата-мъртвец, която се погребва в гроб, изкопан в пясъка, или се хвърля в реката (Дунав). Погребението става с оплакване: „Мамин Германе, мамин хубавец! Умря, мамин Германе, умря от суша за киша!“Една от момите става свещеник и кади с кадилница пред носилото; друга, майка, казва горните думи; трети носят куклата. Като се завърнат, ядат на трапеза и говорят: „Бог да прости умрелия Герман!“ В гр. Тетевен Герман се правел от парцали, и то в първата неделя на Великия пост, за да се предвари сушата през лятото. В с. Тръстеник, Плевенско, Герман се правел от метла, която момите-пеперударки трябва да откраднат от някоя къща. В с. Алтимир, Оряховско, пък туряли в корема на куклата от кал една жива жаба (някога я убивали и я поставяли мъртва). Това негли във връзка с народната вяра, че при бездъждие, „ако се утрепат жаби, дъжд непременно ще вали“.

Д. Маринов твърди, че обичаят бил познат не само в цяла Западна България, във Великотърновско и Русенско (с. Стар Смил), но и в някои места на Южна България — с. Подвис, Карнобатско, и с. Семихча (дн. Клокотница, Хасковско). Обаче нито сам той, нито друг някой не ни е съобщил каквото и да било от този тракийски Герман. Истината е само, че Герман се прави в цяла крайдунавска България, от Видин до Добружда, без да прехвърля обичаят билото на Стара планина. Ако се окаже някъде, че той се прави и на юг, в Тракия, би трябвало да се види дали не е занесен там в по-ново време от северни колонисти.

В гр. Враца[11] децата (момичета и момчета) правят Герман от грънчарска червена глина, носят го из улиците и пеят: „Умрел Герман от суша, от суша за киша; млогу здраве да носиш, Германе, Германе!“ Закопават го на място, „гдето тече много вода“. Същият обичай ставал и във време на киша, с тая разлика, че се пее: „Умрел Герман о т к и ш а, от киша за суша“ и че куклата се закопава на „сухо място“.[12] В единия и в другия случай децата биват дарявани по къщите с жито, боб и др. и си правят трапеза. В Ломско[13] се вярва, че продължителната суша се дължи на закопаните незаконородени деца или самоубийци и удавени, ето защо те се изравят от гробищата и се турят далеко от село (в някое шупливо дърво). Прави се тъй също, по кратката бележка на д-р И. Басанович, когато няма дъжд, на едно определено място „гроб“, който момите приливат с вода, като се молят на Герман да даде дъжд „Герман е, мисли Басанович, вероятно тракийски бог на топлината (срв. санскрит garma-топъл)“. В Белослатинско[14] преди Великден правят П е п е р у д а (ходят циганки), а по-нататък, когато се засуши, и особено по„Вартоломех“ (11 юни), правят Г е р м а н. Вартоломей се празнува тук „от град“ и се казва: „Върти, върти, Вартоломех, удри, удри, Германе!“ Децата-момичета правят от кал едно дете до 2 педи дълго, кръстят го с име и тръгват с него по всяка къща да заливат с вода оная, която събира

[11] Н. А. Н а ч о в, СбНУН, X, науч. отд. 135.

[12] Правят се не само литии против киша (Срп. Етногр. Зборник, XVII, 220, XIX, 447) — по аналогия с тия против суша, — но и разни магически обичаи за прогонване на вредния продължителен дъжд. У нас и у румънците има Герман (Скалоян) за суша („Умре Герман от киша за суша“ се пее тогава, като се закопава и куклата на сухо място), у французите — заклевания да иде дъждът в Испания и да не се връща, или да се върне по Коледа (P. S é b i l l o t, Le Paganisme contemporaine, 289).

[13] Д-р И. Б а с а н о в и ч, СбНУН, V, 109.

[14] Наш запис от с. Струпен, септември 1919 г.

брашно, масло, сирене, пипер и друго за готвене помен на умрелия Герман. След това го носят в някой дол и му копаят гроб край барата, като го оплакват: „Умре Герман от суша за киша, останаха му пусти канале.“ Закопае ли се удавник и настъпи суша, мисли се, че той е причина за нея и догде не му се изкопае гробът и се напълни с вода, няма да има дъжд. В Ловеч[15] обичаят се прави на 12 май от момичета: те закопават човешка фигура от кал край реката и я оплакват.

Герман и куклата му по разни места

Във Великотърновско и Шуменско Герман се прави през април и май, щом се засуши дълго. Д. Маринов ни уверява дори, че в с. Балван, Великотърновско, налетял на обичая през 1891 г. на 22 юли, което е доста късна дата. Все той чул в с. Ресен как някога опелото на Герман извършвал сам попът[16] Едното и другото не ни е засвидетелствувано никъде другаде и се сочи малко вероятно за у нас. Илия Блъсков описва обичая в Шуменско, Провадийско и Ески Джумайско (Търговищко).[17] Като обходят момите цялото село с „Пеперуда“, направят от кал едно дете, завиват го в бяло платно и захващат да го оплакват. „Най-сетне ще понесат Г е р м а н ч о да го заровят; моминският поп върви напред с кадилница, а подире му мъртвеца и другите със запалени свещи.“ Като стигнат при някоя река, изкопават край нея едно трапче и спускат куклата, която затрупват и погребват. Оплачат ли го, отиват у момата, която е носила Германчо — нея наричат кумица. — и тя им прави помен (струване) „за Германчова душица“. Така в Бесарабия Г е р м а н ч о се прави едновременно с „пеперудата“ на 1 май, св. Еремия. Щом пеперудата обходи селото, момичетата приготвят кукла от кал, палят ѝ свещ като на умряло, кадят я с тамян, погребват я и я разравят после, за да я хвърлят в езерото.[18]

И в Северна Добруджа обичаят е добре познат. В селата Камбер, Конгас, Хаджилари и Инан-чешме напр. правят „коливо“ на Г е р м а н ч у или К а л о е н ч у на летния Атанасовден. Куклата от кал се погребва, а на третия ден се изравя и хвърля в реката.[19] Същото и в българските селища в Южна Русия, в Херсонска и Таврическа губерния, гдето има пришелци от Източна България.[20] Тук на 9 май правят „Пеперуда“, след което пък погребват с плач малка фигура на дете от кал, завършвайки обреда с трапеза в къщи.

Куклата на Герман не е изобразявана по-рано от никого, макар тя и да представя особен научен интерес. Това се дължи на невнимание от записвачите, повечето от които не са виждали статуйката, било на неуместен срам да се възпроизвеждат фигури, които биха обиждали с цинизми

---

[15] Д-р С. В а т е в, СбНУН, XIII, 167.

[16] Д. М а р и н о в, СбНУН, XXVIII, 554–555. Само за отчитане на курбана от попа срв. по-горе.

[17] И л. Б л ъ с к о в. Ружа, 1886, 50 сл.

[18] И. Т и т о р о в, Българите в Бесарабия, 267.

[19] М. А р н а у д о в, Северна Добруджа, 1923, 43. В с. Конгас „Германчо“ се прави заедно с „Пеперуда“ на 1 (14) май.

[20] Н. Д е р ж а в и н, Болгарские колонии, 1900, 196, и СбНУН, XXIX 1914, 166.

на детайлите си. Ст. Костов, комуто дължим един очерк за нашия Герман,[21] си е дал труд да публикува четири образа, придружени от точно описание. Куклите са от с. Ъглен и Червен бряг, Луковитско, и са доставени от Трифон Кунев. Те представляват груби човешки фигури, омесени от глина, на височина 20 до 24 см и на ширина 6—13 см Глава и членове са твърде немарливо изваяни: ръцете са най-често скръстени на корема, както у мъртвец, пръстите едва са очертани, а вежди, очи, нос и уста само загатват за съответните белези на лицето. Особено впечатление прави фалусът, който никъде не липсва. Той е несъразмерно голям и се поставя толкова по-смело и без всяко фалшиво целомъдрие, че фигурата се прикрива с цветя. Двата Германа, които възпроизведе Д. Маринов,[22] представят два различни образа. Първият е фигура от кал, не тъй „вещо очертана", по израза на Маринов: за очи са поставени две зърна от червена царевица или две въгленчета, а за вежди — две тънки, извити начернени пръчици. На главата се туря обикновено червена шапчица, т. нар. в Западна България и в Плевенско „подкапник", която в случая се заместя от червено великденско яйце, счупено първо на трапезата. Готовият Герман се поставя в мъртвешки сандък от дъски, гдето се окичва с цветя и с вощена свещ в ръцете. Наоколо му сядат да го оплакват. Вторият образ е метла от метличина с глава от парцал, на която грубо са нарисувани очи, вежди, нос и уста.

Този наш Герман, като моделиран образ и драматическо-мимически обред, не стои уединено в посочените български краища. Бидейки непознат на югоизток и югозапад у нас, в Тракия, Софийско и Македония, той се среща обаче в твърде сходни форми в границите на тогавашна Източна Сърбия, по-рядко, и у румъните на север от Дунав, по-често.

В Болевачки срез, Зайчарско, гдето лесно може да се допусне източно влияние от ново време, ако не се касае за по-стар местен обичай между българите — като не помогнат в бездъждие додолките, прави се Герман.[23] Момичета от 10—14 г. приготвят една кукла на мъжко дете от 7—8 год., изкопават гроб и я погребват, като поставят кръст отгоре, на главата. Две момичета оплакват и нареждат пред гроба, а другите ги питат: „Зашто кукате?" Те отговарят: „Кукамо за Германов. Умро Герман од сушу, да падне киша". Това се повтаря няколко пъти. Когато пък падне дъжд и има страх от киша, народът вярва, че е закопано някъде незаконородено дете в земята, та дъждът вали, за да го извади и отнесе. За да престане, закопават жива котка в земята и окачват глисти на веригата.

Калоян или Скалоян у румъните

В Румъния обичаят е познат главно в полето между Карпатите и Дунав, без да бъде тъй популярен, както е пеперудата. Той се нарича K a l o i a n или S c a l o i a n, с което име се означава собствено куклата от кал, месена и погребвана, както у нас. Когато се засуши много, жени и моми по едни места,[24]

---

[21] С т. Л. К о с т о в, Култът на Германа у българите, Известия на Бълг. археол. дружество, София, III, 1912, 108 сл.

[22] Д. М а р и н о в, СбНУН, XXVIII, табл. 104 и 105. (C IV, рис. № 466; C V, рис. 467)

[23] С. Г р б и ћ, Срп. Етногр. Зборник, XIV, 337.

[24] T e o d o r e s c u, Poesii popolare române, 209 сл. Срв. и литер. у M. G a s t e r, Kritische Jahresberichte über die Fortschritte der Roman. Philologie, I, 1890, 634.

само деца, и то момичета, по други[25], приготвят от глина една човешка фигура, дълга до 25 см, която поставят в дървен ковчег и обкичват с цветя. Около ковчега, без покривка, насядват момичетата и почват да оплакват мъртвеца, като наричат и пеят тъжачки, подражавайки на старите. Процесията за погребение тръгва начело с едно дърво, което е окичено с флутури и панделки и се нарича brad, бор (ела), макар да не е от бор (в Bulta се употребява клон от върба или акация). След детето с бора се носи запалена вощеница и кадилница с тамян. Децата, цепейки въздуха с плач и провиквания (за да текат сълзи, трият си очите с лук), отнасят ковчега към реката и там го спущат във водата: с погледи и с песни те следят куклата, докато се изгуби от очите им. Няма ли наблизо вода, ковчегът се хвърля в някое блато или някой извор или пък се закопава в ливадите, между бурена. Някъде, след като погребат куклата край река или извор, подир три дни я изравят и хвърлят във водата. Накрай децата си правят помана.

При погребението децата наричат:

Caloiţe, Caloiţe,	Драги Калой,
Dă ne, Doamne, o ploiţa!	Дай ни, боже, дъждец!
A murit Scaloi,	Умре Скалой,
Dă ne, Doamne, ploi!	Дай ни, боже, дъждец![26]

Или пък те пеят (около Букурещ):

Caloine, iene,	Калоене, ене,
du-t'en cerŭ şi cere	Иди на небето и поискай
se deschidă porţile,	Да се отворят порти,
se slobodă ploile,	Да се пуснат дъждове,
se curgă ca gârlele	Да текат като реки
dilele şi noptile	Дене иноще,
ca se crèscă grânele.	Да пораснат храните.
Caloine, iene,	Калоене, ене,
cum ne curgu lacrèmile	Както текат сълзите ни,
se curgă şi ploile	Тъй да текат дъждовете
dilele şi nopţile	Дене и ноще,
sĕ umple şénţurile,	Да се изпълнят трапищата,
se crèscă legumele	Да порастат зеленчуците
şi tóte ierburile	И всички треви.
Caloiene, iene,	Калоене, ене,
du-t'en cerŭ la dumnedeŭ	Иди на небето при бога,
ca se plouă totŭ mereŭ	Да вали непрестанно,
dilele şi nopţile,	Дене и ноще,
se dè drumulŭ ródelor	Да настъпи рода,
ródelor noródelor,	Рода за народа,
ca se fiă'mbelşugată	Да настане изобилие
tera tóta, lumen tótă	По цяла земля, цял свят.[27]

В някои места на Молдава обичаят е съединен с правенето „Пеперуда“. Най-напред в петъка преди Гергьовден (23 април) децата от 6—14 години се събират в една къща и правят кукла от дърво, която измазват с глина, а после изсушават и обличат в риза. В навечерието на следния петък те се

[25] E. Fischer, Globus, 93, 1908, 15.
[26] E. Fischer, ц. м., 15.
[27] G. Teodorescu, ц. с. 211. Срв. вар. у E. Fischer, ц. м., 15, и Gh. F. Çiauşanu, Superstitiile poporului român, Bucureşti, 1914, 86.

събират отново, запалват около куклата, която наричат Калоян или Троян, свещи и я оплакват като покойник. Заранта я закопават нейде в градината с молитви за дъжд и плодородие. Завършена тая церемония, натруфят едно момиче със зеленина от глава до нозе и тръгват с венци в ръце да просят из селото. Събраното се занася при „гроба" на куклата и там се устройва трапеза, на която се канят и възрастните.[28]

В Добруджа Калоян се прави от момичета в четвъртък от четвъртата седмица след Великден; той се хвърля в Дунава или в блато, при което плачат и се вайкат:

Скалоене, Скалоене,
От сега нататък труп,
Скалойца, Скалойца,
Труп на госпожа,
Майка ми те потърси,
Потърси и запита:
През гората рядка,
Със сърце горчиво,
През гората честа
Със сърце изгорено.[29]

В някои места на Muntenia, в окръзите Браила, Яломица и Бъзъу, се събират момичета от 5—6 години нагоре и се разделят на 2—3 групи, направят малко човече от глина (дете, момиче или жена), наречено Caloian или Scaloian, а някъде Muma Ploii, поставят го в ковчеже или на дъска, обличат го по селски, с цървули и калпак, украсяват го с черупки от червени яйца, боядисани на Великден, и с разни цветя, главно босилек; след това го погребват на полето, близо до вода или на скрито място. Преди това едно момиче се прави на поп, второ на даскал, трето носи знаме, а останалите, тъжни, с бели кърпи и със запалени свещи, оплакват Калоян и пеят:

Iane, Iane, Caloiane!	Яне, Яне, Калояне!
Te cautâ mâ-ta	Майка ти те търси
Prin pădurea deasă	През гората честа
Cu inima arsă	Със сърце изгорено,
Prin pădurea rara	През гората рядка,
Cu inim' amară	Със сърце горчиво,
Şi ea că te plange	И гя се оплаква
Cu lacrimi de sange	С кървави сълзи.
Iane, Iane, Caloiane!	Яне, Яне, Калояне!

На третия ден след погребението, в четвъртъка след Великден, или в деня, когато се прави Пеперуда, момичетата отиват и изравят Калоян, като пеят:

Калоене, Ене!
Майка ти те търси
През гора честа

---

[28] А. Веселовский, ЖМНПр. 1896, сентябрь, 400; срв. Sim. Fr. Marian, Serbatorile la Romani, III, 1901. 302.

[29] Gh. F. Çiauşanu, и. с., 87; срв. и Ц. Гинчев, по-горе.

Със сърце изпечено, изгорено,
През гора рядка
Със сърце изпечено, горчиво!

Те донасят Калоян в село и го хвърлят в някой кладенец или пък го пускат с ковчега в някоя бързотечна вода, около която местността да бъде влажна и плодородна. После се събират в някоя къща, правят баница или банички, които раздават на селските ергени, ядат и пият „помана за Калояна", след което играят до вечерта. Ако момичетата са малки и нямат брашно, яйца и пр. за поманата, отиват по къщите из село, измокрят стопанина с вода и получават от него продуктите, нужни за баница, купуват си вино и се гощават.[30]

Както у нас има Герман против киша, когато вали продължително, така в румънските земи се знае Muma Ploii или Baba Ploii при случаи на опасна киша. Ако именно в степите на Влашко цари изобщо суша, бездъждие, поради което се прави тъй често Калоян, в планинските краища на Трансилвания пада, наопаки, изобилен дъжд, който може да повреди посевите. Затова тук се погребва, при аналогични церемонии, образът на кишата, като гробът се издига на някоя височина, с кръст и ела при главата на покойника, „Muma Ploii."[31] И във Вълча, когато времето е дъждовно, момичетата или жените отиват на кладенеца, вземат жълта хума и правят два човешки трупа, единият мъж, другият жена. Първият е облечен в бяло и се нарича „баща на слънцето" (Tatâl-Soarelui), а втората, с черна забрадка, се нарича Muma Ploii.[32] Тя се заравя с всичките погребални обичаи и през гроба ѝ се хвърля за помана една кокошка или гъска. „Бащата на слънцето" се мисли като възкръснал и показал лицето си на хората, които са сити на толкова дъжд. Когато върлува суша, церемонията се върши в обратен ред. Жена, облечена лошо и небрежно, се нарича у народа Muma-Ploii.

II. КУПАЛО, МАРЕНА, КОСТРОМА И ЯРИЛО В РУСИЯ

Още Потебня, известният руски митолог и езиковедец, сближава българския обичай да се погребва кукла през лятото с погребението на т. нар. Ярило или Кострубонко в Русия.[33] Руският обичай, който той има пред вид, става най-често на Еньовден (24 юни), по-рядко на Петровден (29 юни), и куклата носи, покрай ония названия, още Купало, Кострома и Марена.

Купало е народното име на празника Рождество на св. Иван Предтеча (24 юни). Покрай многото други обреди и вярвания, свързани с тая важна дата в календара, в Украйна се прави кукла от слама, Купало, на големина колкото дете, понякога и колкото възрастен човек, която обличат в женски дрехи и окичват с голям венец. Същевременно отсичат цяло дърво (черноклен, върба или топола), което украсяват с ленти и венци и занасят на хорището: това дърво се нарича „Марена". Под него поставят куклата

[30] Sim. Fl. Marian, Serbatorile la Romani, III, 1901, 298 сл.
[31] E. Fisher, ц. с., 15.
[32] Gh. F. Çiauşanu, ц. с., 87.
[33] А. Потебня, О купальских огнях, Москва, 1867, 3. — Потебня знае само краткото съобщение у Л. Каравелов, Памятники, 243.

заедно с трапеза — закуски и ракия. После запалват огън, през който прескачат двойки от момък и мома с куклата в ръце. Празнуването продължава цяла нощ, до разсъмване, с песни и игри. Сутринта кукла и дърво се носят на реката и с присторен плач биват хвърлени в нея, след като по-рано са били снети украшенията; или пък момите разкъсват куклата на части, които се пазят у дома или се носят в градината, за да се раждат краставици.[34]

Другаде в Украйна, в навечерието на Купало, момите плетат венец от листата на клен и лепят от глина една женска фигура, на която поставят венеца. Куклата се оставя да пренощува у една от момите. На заранта те се събират в тая къща, поставят куклата, наречена Моринка, на стол, и хванати за ръце, играят около нея, като пеят песни, в които става дума за „милия". Най-сетне куклата се отнася на реката и се хвърля във водата, но венецът се запазва, тъй като цветовете му имат сила да прогонват нечисти духове и болести (като се топят във вода и водата се пие) и да спасяват от гръм.[35]

В Муромски уезд Кострома е кукла от слама, облечена в женски дрехи и обкичена с цветя. Тя се прави на първата неделя след св. Троица. Обличане и обкичване става с песни, една от които завършва с описание на това, що става:

К Костроме стали сходиться,
Костромушку убирать
И во гроб полагать.
Как родные-то стали тужить,
По Костромушке выплакивати:
— Была Кострома весела,
Была Кострома хороша!
Костромушка, Кострома,
Наша белая лебедушка!

Като допеят песента, момите взимат куклата на ръце или я поставят в корито и я отнасят с нови припявки на реката. Тук народът се разделя на две половини: едната, наред с куклата, ѝ се кланя до пояс, а другата внезапно се нахвърля и иска да открадне куклата. Завързва се борба, в която побеждават нападателите. Те повалят куклата на земя, събличат я, тъпчат я с нозе и с диви викове и смях я хвърлят във водата. Победените се предават тогава на скръб, оплакват куклата и наричат жално, закривайки лице с ръце:

Умер, умер Кострубынька,
Умер-помер голубынка!
Утонула-померла
Кострома, Кострома. . .

След това победени и победители се събират и с весели песни се отправят за село, гдето до дълбока нощ играят, поменавайки в песни удавената кукла.[36]

---

[34] А. Афанасьев, Поэтически воззрения, III, 720 сл.; А. Соболевский, Материалы и исследования в области слав. филологии и археологии, СПбг, 1910, 258 сл. Срв. още в литер. у Н. Machal, Nakres slovanskeho bajeslovi, Praha, 1891, 200 сл.; J. G. Frazer, The Dying God, 1912, 261 сл.; А. Веселовский, ЖМНПр., 1894, февр., 312.

[35] А. Н. Минх, Народные обычаи. обряды, суеверия. . . , СПбг, 1890, 106.

[36] А. Афанасьев, ц. с., III, 724 сл.; Сумцов, Культурные переживания, 151.

Във Воронеж, Кострома и много места на Русия празникът се нарича Ярило. Във Воронеж са се събирали някога на 30 юни на градския площад и решавали с общо съгласие кой ще бъде избран тая година за Ярило. Избраният бивал облечен в пъстър кафтан, обкичен с ленти и цветя, обшит със звънчета, на главата му книжен калпак с петлови пера, а в ръцете му дървен топуз. С викове тоя Ярило ходел по площада, играел и пеел, а тълпата също се веселела, при което понякога се достигало до разюздани сцени. В Кострома на 29 или 30 юни гражданите избират един старец, когото обличат в рубище и му връчват малък ковчег: в гроба стои куклата на Ярило, която „нарочно делались с огромным детеродным удом". Старецът носи ковчега извън града, а жените пеят погребални песни и изказват скръбта си с жестове. Най-после изкопават гроб в полето, заравят куклата с плач и вой, след което се почва весела помана. Жените плачат над гроба: „Який же вин був хороший!... Не встане вин бильше! О як же нам раставатися с тобою? И що за жизнь, коли нема тебе?" и т. н. В Симбирска и Костромска губерния са возили на „Всесвятское заговенье" по селските улици в талига куклата на Ярило, държана на колене от една баба. Вечерта Ярило се хвърля в реката.[37]

Нещо подобно на руския обичай, ала много по-близко по назначението си до българския Герман, става и на Кавказ, у абхазците. Щом настъпи нетърпима засуха, момичетата се обличат в най-хубавите си дрехи, отиват на реката и направят една кукла от слама, която обличат в женски дрехи. Куклата поставят на едно магаре. Разделени на две групи, от двете страни на магарето, момичетата го подкарват към реката, като пеят: „Дай вода, дай вода! Дъждовна вода, червена маргаритка. Синът на господаря иска малко вода!" После снемат куклата, турят я на една дъска или на сал от клони, запалват я и я пускат по реката. Магарето пък накарват да мине през водата, на другия бряг, наблюдавайки дали то ще зареве: ревът означава, че ще има дъжд, и колкото по-силно реве то, толкова по-голям валеж се очаква. Ако магарето не зареве, обредът се повтаря след няколко дни. Не помогне ли и това, абхазците се обръщат с молитва към бога на гърма и на атмосферните явления, Афи, комуто принасят в жертва бикове.[38]

Доколко в случая има руско влияние или доколко се касае за по-стар местен обичай, трудно е да се каже. Поради спонтанното сходство с нашия Герман склонни сме да допуснем по-скоро наличността на исконен магически обред за прогонване сушата.

Погребение или потапяне на кукла в Западна Европа

И в Западна Европа правенето кукла и хвърлянето ѝ е твърде добре познат обичай. Манхард и Фрезър[39] дадоха обстоен преглед на относните тук празнични игри и поверия, от които ще изтъкна само няколко по-типични примери като възможни аналогии към нашия Герман.

[37] П. Ефименко, О Яриле, Записки Имп. Географ. Обществе по отд. этнографии, II, 1868, 85 нт.; А. Афанасьев, ц. с., III, 726 сл.; А. И. Соболенский, ц. с., 266.

[38] А. Веселовский, Разыскания, VI—X, 1883, 313. Живая Старина, III, 1893, 324.

[39] W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, 406 сл.; J. G. Frazer, The Dying God, London, 1912, 233 сл. Срв. А. Веселовский, Три главы из историч. поэтики., СПбг. 1899, 10 сл., и H. Máchal, Nákres slovanského bájesloví, 192 сл.

В Централна Франция (Beauce, Orléanais) на 24 или 25 април се прави една голяма сламена кукла, наречена „grand mondart". Казва се, че старият mondard бил умрял и трябвало да му се постави статуя. Куклата се носи в тържествена церемония из селото и се оставя най-после на най-старото ябълково дърво. Тук тя стои, докато настъпи беритбата на ябълките. Тогава тя се снима и хвърля във водата или пък се изгаря и пепелта се разсейва по водата. Сходни обичаи се наблюдават в Германия на петата неделя на Великия пост (Laeteresonntag). В Нюрнберг празнично облечени момичета носят една кукла в отворен малък ковчег, от който виси бяла плащеница, или един зелен буков клон, с дръжката нагоре, на която е затъкната ябълка вместо глава, в кутия, и пеят: „Wir tragen den Tod ins Wasser." В Тюрингия приготвената от слама и обута в стари панталони човешка фигура се поставя в гроб и закопава. Това наричат „погребение на п о с т а". Понякога носят на носилка жив човек, покрит със слама, и се прави, като че ли го погребват; или пък някой пиян бива хвърлен с траурна музика и плач във водата. В Лехрайн погребението на поста става, като облекат един мъж в черна женска носия и го поставят на носилка, после го носят преоблечени като тъжачки мъже, които го хвърлят пред най-голям куп тор в селото, поливат го с вода, закопават го в тора и го покриват със слама.

Под разни форми в разните германски земи една мъжка или женска фигура, наречена „смърт", се носи от млади хора от другия пол и се хвърля във водата, закопава или изгаря. След изнасянето на „Смъртта" често се внася тутакси „Лятото" в образа на зелено майско дръвче, с окачена на него кукла. Затова в Австрия жената от слама се носи с песента: „Den Tod haben wir ausgetragen, den Sommer bringen wir wieder." Сходен обичай е практикуваното в Италия и Испания „рязане на най-старата жена" („segare la vecchia"), когато на dominica laetare се носи една кукла извън селището и там тя бива с трион разрязана на две от децата или народа.[40] На същия ден в Чехия става изнасянето на Смъртта и внасянето на Лятото. Хвърлена ли е куклата-смърт от слама (Marena, Morena, Smrt, Smrtnica и пр.) във водата, или разкъсана и закопана, момичетата отиват в гората, отсичат едно зелено дръвче, окичват го с черупки от яйца и поставят на него кукла, облечена като жена в бяла премяна. Момичетата ходят с него от къща на къща, събират подаръци и пеят песни, в които се повтаря: „Smrt nesem ze vsi, novy Leto do vsi". Свидетелства за този обичай имаме вече от XIV в. Той е добре познат и на поляците и лужичаните.[41]

Върху почвата на тези обичаи и нагледи за смяната на две годишни времена на Запад възниква един интересен обред за борбата на лято със зима, който намира отражение и в литературата. Още в XVI в. ни е записана една немска песен, която разказва как зима и лято излизат едно срещу друго — зимата като груб селянин от гората, лятото като дошло от изток, — как те спорят, изтъквайки благата, що носят, и как накрая лятото търже-

[40] Срв. J. Grimm, Deutsche Mythologie, II, 652.

[41] Вж. H. Máhal, Nákres slov. bájeslov, 192 сл., и C. Zíbrt, Vynášeni „smrti" a jeho vyklady, Praha, 1893, цит. у същия, Seznam pověr azvyklosti pohanskych VII veku, Praha, 1894, 134, и у Е. Аничков, Весенняя обредовая песня, I, 275 сл.

ствува в спор и бой. Във Франция и Англия обичаят е засвидетелствуван още в XIV век, за да породи в XV и XVI век песни и драматически епизоди, които не ни интересуват тук по-близко.[42]

Обредна процесия за дъжд в Китай

Най-сетне далечна по място, но вътрешно близка аналогия към нашия Герман и към кавказкия обичай за хвърляне кукла във вода с цел да се докара дъжд откриваме в народната религия на китайците. В гр. Емуи, когато лете се случи продължителна суша, и днес се върши следната обредна церемония.[43]

В навечерието на празника, или няколко деня по-рано, първият съдия отива в храма на градския бог, при което в знак на траур той е облечен просто и не се придружава от никаква свита. Там намира свещениците, будийци или таоисти, и те шепнат своите молитви към небето, за да настъпи промяна на времето. Това се нарича „kitho", „молене за дъжд". В деня на обреда мандарините отиват рано в храма, причакани там от старците, които в знак на траур са облечени в груба дреха и с траурен пръстен на ръката (носен и при погребение, за да се хвърли после). Народът се събира мълчаливо в храма и извън него. След като кажат молитвите си и покадят с тамян, мандарините потеглят в шествие навън, последвани от тълпата. Всички вървят смирено, при което някои носят широки бамбукови шапки, които се турят в дъждовно време — подканвайки така за желания дъжд (срв. чадърите при французкия обичай). Отвън черква мандарините напускат шествието и се връщат, а старците го повеждат, придружени от двама души, които носят едно ведро с вода, окачено на тояга на раменете им. От време на време вторият от двамата потапя зелен клон във водата и попръсква тълпата наляво и надясно, шепнейки молитви и извиквайки: „ho-lai, ho-lai" (ела дъжд!) В процесията се носи още една птица от хартия, която има дълга шия, малка глава и само един крак, поставена на издигната тояга, както и една фигура на чудовищно джудже, пак от книга. Птицата, „siong-iong" предсказва според поверието дъжд; куклата пък представя т. нар. „hau-poat", демона на засухата. Процесията върви бавно по улиците, без най-малък шум на тълпата, само старците постоянно шепнат през зъби: „Демонът на засухата прави щети и птицата не хвърква: защо това нещастие?" Внезапно един от старците пада на колене и всички го последват, като извикват: „О, царско небе, ние те молим за дъжд; ела на помощ на народа си!" После те се вдигат. Но изминали двайсетина крачки, пак коленичат и се молят. Пред къщата на някой мандарин се поставя маса със запален тямян и две запалени свещи; от двете страни са турени две знамена с надписи; „Ние те молим да дадеш изобилен дъжд." Същият коленичи три пъти смирено и девет пъти досяга земята с глава, за да омилостиви небето. Тълпата също пада тогава и отново се чува като гръмотевица викът: „О царско небе, ние те молим за дъжд!" След много обикаляне процесията стига до морето. Тогава хващат и убиват демона на сушата, т. е. бият човечето-кукла, като че е живо, разкъсват го

---

[42] J. G. Frazer, The Dying God, 254 сл.; А. Веселовский, Три главы из истор. поэтики, 19 сл.

[43] J. J. M. de Groot, Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy), Annales de Musée Guimet, Paris, XI, 1886, 67—72.

на части и го хвърлят във водата. Птицата обаче бива върната в храма, отгдето е взета, и се поставя пред идола да стои, докато падне дъжд.

Естествено случва се, че въпреки всичко дъжд не пада наскоро. Тогава се прибягва до друго средство, за да се получи от небето желаното. Съблича се почти гола статуята на градския бог (по селата — селския бог) или на бога, когото са молили мандарините, и се поставя с гола глава извън храма, за да почувствува сам богът каква жега теглят хората и да се смили по тоя начин. Връзват му дори една желязна верига на врата като наказание за злото, което докарва на народа, и в това положение се оставя той, докато завали дъжд. Понякога така се постъпва с бога още от първия ден, когато мандарините са отишли в храма му да му кадят тамян. Не помогне ли и това средство, остава да прибегне народът към покаяние. Съдиите запрещават да се яде месо и да се колят животни в продължение на няколко дни, обявени публично чрез глашатай, след което, ако е необходимо, заповедта пак се подновява или остава в сила, докато падне дъжд. Но заповедта не се спазва строго, тайно се коли и продава месо, само стражарите имат облага, като вземат подкуп от месарите, за да не ги обаждат. Народът яде месо, макар и по-скъпо, като оставя да постят само мандарините.

Нека споменем тук още интересния китайски обичай да се прогонват демоните на средлетните болести.[44] На петия ден от петия месец на годината, когато духат горещи ветрове и слънцето пече най-силно, в Китай върлуват болести, които населението отдава на зли духове, наречени „sia". Населението не знае друг начин за отгонване на тези духове освен носенето амулети, правенето магии и заклеването. Все тогава майките връзват на децата си копринени конци, „за да живеят дълго" и да не бъдат засегнати от никаква болест или епидемия. Конците и амулетите имат най-често червена боя, тъй като на тая се приписва някаква антидемоническа сила.

III. КУЛТ НА АДОНИС И ТАМУЗ

Когато трябва да обясним смисъла и взаимното отношение на изложените по-горе обичаи, ние има да се справим преди всичко с теорията на Вилхелм Манхард, развита в съчинението му „Горски и полски култове".

Никой няма да отрече ни широтата на съпоставките, ни острия критически поглед на този гениален фолклорист, обхванал митове, обреди и вярвания на цяла Европа и дал за времето си една внушителна система на религиозно-магическите преживелици. Като търси първите по време аналогии към днешните обичаи и представи, той спира внимание на финикийския култ на Адонис и на сродния нему асиро-вавилонски мит за Тамуз. Сходството, тъй очебийно в редица важни подробности, той си мисли обяснимо от три главни становища: 1) наследството от една праетническа основна форма, позната на общия някога народ; 2) самостойно възникване у много народи из еднакви психически зародиши и 3) разширение от народ у народ чрез заемане и пренасяне. От тези три възможности той отрича първата, допуска втората и подчертава третата. Разпространението на древните предноазиатски обреди между германци и славяни още в езическо време е по принцип тъй вероятно, както пренасянето на финикийските писмени знаци и на

[44] J. J. M. de Groot, ц. с., 321 сл., 330 сл.

вавилонската седмодневна неделя. Но кога и как е могло да стане това? Предположенията ни водят към епохата около началото на нашата ера и към посредническата роля на гръцката и римската култура. Обаче никога не трябва да се забравя, че се касае тук за възможни исторически връзки, а не за установени факти. Някаква пряка генеалогическа верига от изток към запад и някакви прости съотношения не ни се разкриват от наличните свидетелства. Наопаки: най-заплетени ходове и размяна през езиковите граници особено в средните векове. И към всичко това — доказаното от новата антропология духовно единство на човешкия род, което ни принуждава да допускаме, че редом с онова основно ядро от класическия Юг, рефлекс на една праформа от Азия, са виреели в Северна Европа аналогични пролетни и летни обреди, възникнали из същите психически предпоставки.[45]

Манхард сочи като най-стар представител на обредно-верския комплекс, свързан с европейското изнасяне и погребване на смъртта, източния култ на Адонис-Тамуз. Като основна концепция, обединила елементите на разните типове обичаи, той открива персонификацията на духа на растителността, който дух се мисли и изобразява убит и после възкръснал, така че цялата церемония има значение на магическо заклеване за докарване дъжд и плодородие.[46] За да преценим правилно тия две главни положения относно родство и значение на съвременните обичаи, би трябвало да изтъкнем, макар и накъсо, най-съществените страни на оня предноазиатски култ, широко познат и у старите южноевропейски народи.

Култът на Адонис[47] е бил открай време познат във Финикия, особено в гр. Библос, „Иерусалим или Мека на финикийците", край Средиземно море. Оттук той се пренася във финикийските колонии на Кипър и Северна Африка и прониква направо в Александрия, а косвено, пряко Кипър (в V столетие преди н. е.), и в Гърция. От гърците го заемат римляните и етруските. Домашни свидетелства за тоя бог и празника му не са останали; но от гръцките извори разбираме, че името на бога (*Ἄδωνις*) ще е било 'adon', „господар", който първоначално е само епитет на собственото име, забравено вече.[48] В Библос, разположен край морето, празнуването е ставало на пролет. Лукиан от Самосата,[49] сириец, ни разказва като очевидец (II в. сл. н. е.) как е бил оплакан богът, за когото се вярвало, че е ранен смъртно от един глиган и че ежегодно реката, която протича край града, се обагряла червено от кръвта му. „За спомен на страданията му, казва Лукиан, те се подлагат всяка година на самоизмъчвания и го оплакват и вършат тайния си празник. Голям е трауръг, настъпил в ония места. След като са се блъскали и плакали достатъчно, те принасят жертва на Адонис като на покойник

---

[45] W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, II, 1877, 298—301.

[46] W. Mannhardt. u. c., I, 418 сл. II, 265, 296.

[47] Срв. W. Manhardt, Wald-und Feldkulte, II, 273 сл.; J. G. Frazer, Adonis, Atis, Osiris, 1907, гл. I—III; Charles Vellay, Le culte et les fêtes d'Adonis Thammouz dans l'Orient antique, Paris, 1904; W. Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig, 1911, 65 сл.; J. Marquardt, Le culte chez les Romains, I, 1889, 100; O. Gruppe, Griechische Mythologie, 948 сл.; W. H. Roscher, Ausführl. Lexikon der griech. und röm. Mythologie, 1884, 74 сл.

[48] Божествената съпруга на Адонис се нарича все тъй „Господарка на Гебал (Библос)". Така и богът на гр. Тир се нарича само с предиката melkart, „цар на града".

[49] Лукиан, De Dea Syria § 6 и сл.

На следния ден обаче те го смятат за жив и вдигал се във въздуха." Жените при този случай режели косите си, както египтяните при смъртта на Апис. „Които от тях не искат да сторят това, добавя Лукиан, се отплащат по следния начин: в определен ден те излагат на продан красотата си, но така, че пазарът е свободен само за чужденците и възнаграждението се внася като жертва на Афродита."[50] В Александрия, гдето обичаят се е падал сред лято, първо се е изобразявала женитбата на Адонис с Афродита и после смъртта му. Теокрит описва[51] бляскавото тържество в тоя град при двора на Птоломей Филаделф, около 277 г. пр. н. е. На пурпурна постеля почива Адонис в образа на 18-годишен младеж в цвета на годините си и до него Афродита. Наоколо им са поставени плодове от всякакъв вид и „Адонисови градини" в сребърни съдове. Една певица въздава похвала на Афродита:

Киприда нека се радва днес на съпруга,
Но утре заран, през росата,
Ще го носят всички жени к ъ м м о р е т о ,
Гдето вълните се блъскат о брега.
Траурът ще разпусне косите им,
Дрехите ще овиснат на тях,
И от открита гръд ще звучи ридание.

Песента предава самия обред—с оплакването на бога и хвърлянето му в морето. На остров Кипър се е издигало старинно светилище на Афродита-Астарта, основано според Херодот (I, 105) от финикийски колонисти из Аскалон, и оттук именно се пренася между гърците религиозно-магическата драма в чест на Адонис. За култа на тоя бог в Атина знае вече Аристофан, който споменава плач за Адонис във връзка с излизането на флотата през 415 г. пр. н. е.[52] Атиняните са поставяли на разни места образите на Адонис и на съпругата му като покойници и жените от покривите надавали тъжовни песни и се биели по гърдите, както при погребение. Тук ние се натъкваме и на Адонисовите градинки (*κῆποι Ἀδώνιδος*), познати още на Платон,[53] — кошнички или гърнета с посадени вътре цветя или зърна, които бързо поникват и пак тъй бързо повяхват. И че празникът в Атина е ставал посред лято, в края на юни и началото на юли, показва най-добре свидетелството на Плутарх за Алкивиад, който предприема в 411 г. пр. н. е. лятната си експедиция за Сицилия тъкмо когато се правели Адониите, което било схваното, поради погребалния обред, като лошо предзнаменование.[54]

Култът на Адонис се досяга отблизо и е навярно тъждествен в праформата си с култа на Тамуз у вавилонците. В долината на Ефрат и Тигър обред и мит за бога, който умира и възкръсва, са твърде стари, както показват митът за Адап и епосът за Гилгамеш, гдето се споменава как богиня Ищар

---

[50] Пожертвуването на косата е равносилно с отдаването на самата личност. Срв. J. G. F r a z e r, Adonis, 34. Колкото се отнася до обредната проституция в чест на Афродита — магически акт за плодородие по храни и хора, — тя ни е засвидетелствувана от Херодот (I, 199) за Вавилон и от други древни свидетели за Кипър и някои азиатски центрове като данък за богините Ищар, Астарта, Милита. Обичаят в Балбек, Сирия, е бил премахнат от император Константин, J. G. F r a z e r, Adonis, 32 сл.

[51] Т е о к р и т, Идилии, XV.

[52] А р и с т о ф а н, Лизистрата, ст. 390 сл.

[53] П л а т о н, Phaedr. c. 61.

[54] П л у т а р х, Alcibiad. c. 18, 200; Nicias, c. 13, 532.

оплаква година след година любовника на своите младини.[55] В един химн за Тамуз се говори: „Ти пастир и господар, съпруг на Ищар, владетел на подземния свят. . . Ти си тамарикс, която не е пила вода в браздата, чиято корона в полето не дава цвят, едно младо дръвче, непосадено на водно място и с изтръгнати корени“ . . . В друг химн: „Богът на слънцето го остави да изчезне в земята на мъртвите, с плач бе изпълнен той в деня, когато го обхвана мъка, в месеца, който не оставя да се изпълни жизнената му година“. . . Този Тамуз, чието погребение се отпразнува всяка година, така че младият бог бива омит с чиста вода, помазан с масло и увит с червен плат,[56] — той е наследен у вавилонците-семити още от пражителите сумери, както показва и името му Tamûzu от сумерското Dumuzi, в значението „чист син“ (по-пълно Dumuziabzu — „чист син на водната глъбина“). Навред в химните, и независимо от това име, Тамуз се довежда във връзка с растителността като неин представител. Празникът му е ставал посред лято (юни — юли), в четвъртия месец на вавилонската година, наречен Tamûzu тъкмо поради тия тържества.[57] Тогава унищожителната сила на слънцето, което го уморява, е най-мощна. И колко популярен е бил той, показва ширенето му дори до Ерусалим, гдето според видението на пророк Езихиел (8, 14) жените седели при северните врата на храма и оплаквали Тамуз. Това в VI в. пр. н. е. У израилтяните културът прониква много време преди вавилонския плен и упражнява сигурно известно влияние върху обредност и митология, както може да се съди и от паралелите между някои месиански въззрения в легендата за Исус и преданията за смърт, слизане в ада и пр. на Тамуз, Мардук и други вавилонски богове.[58]

Основен смисъл на митове и обреди

Като разглежда митове и обреди, свързани с образа на Адонис-Тамуз, Манхард открива там следните главни точки: 1) хубавото годишно време, респ. растителността, олицетворена в един красив юноша, който е предста-

---

[55] Срв. W. B a u d i s s i n, Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche, XIX, 334. Adonis und Esmun, 97 сл.; H. Z i m m e r n, Sumerischbabylonische Tamuzlieder, Berichte der Sachs. Gesellschaft d. Wiss., phil.-hist. KL. LIX, 1907, 201 сл.; Der babylonische Gott Tamuz, Abhandlungen der Sachs. Gesellschaft der Wiss., phil.-hist. Kl XXVII, 1919, 699 сл.; и литературата, указана у W. B a u d i s s i n, ц. с., 97—98.

[56] Вж. поемата „Слизането на Ищар в ада“ от библиотеката на Асурбанипал. Дали тъжачите мъже и жени нагласят радостни или погребални песни: срв. контраверсията Jensen-Jeremias, у E. S c h r a d e r, Die Keilinschriften und das Alte Testament, Berlin, 1903, 562.

[57] Срв. именуването на месеците в българския народен календар според главните празници: „Гергьовския“ (април), „Костадиновския“ (май), „Димитровския“ (октомври), „Никулския“ (декември), и т. н. С т. Н. Ш и ш к о в, Родоп. Старини, II, 56, Родоп. Напредък, I, 230; СбНУН, VIII, 140; M a z o n, Contes slaves de Mac, 62.

[58] Вж. E. S c h r a d e r, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 378 сл., 399. — Като частична преживелица от култа на Тамуз би могъл да се смята — макар и с голяма несигурност — обичаят у мохамеданите-шиити в днешна Индия и в Персия да се оплаква мъченик Хюсеин. Празникът продължава десет деня и се състои главно в рецитиране легендата за смъртта на светеца и в плачове и бичувания, белег на голяма скръб. На десетия ден ковчегът на Хюсеин се носи в процесия през улиците и после се закопава в земята или хвърля в реката (езерото). Срв. F. L i e b r e c h t, Zur Volkskunde, Heilbronn, 1889, 254—255; и литер. у W. B a u d i s s i n, Adonis und Esmun, 130 сл. Доколко името на празника, ta'ziya, т. е. скръб, представя последно осмисляне на старото название Тамуз, Тауз, както предполага Либрехт, не може да се отсъди лесно. Срв. W. B a u d i s s i n, ц. с., 119.

вен в култа чрез човешка фигура, респ. бързо възникналите Адонисови градинки; 2) пристигане на пролет, брак с богинята на плодородието (който се наподобява чрез мистическо полово общуване на хората), изчезване на лято и бавене в царството на смъртта през зимата; 3) празнуване на погребението с плач и на възкръсването с радост, като тия два елемента се комбинират различно на пролет или лете; 4) обливане с вода и потапяне в извор или море на фигурата и растенията. — Всички тези точки съвпадат с аналогични моменти в европейската обредност, така че 1) немският Pfingstl и руският Ярило са олицетворена сила, дух на растителността, представен чрез кукла или украсено дърво, внасяни на 1 май или Петдесетница с една „майска княгиня", при което неведнаж се образуват фиктивни брачни двойки (Maibuhlen, Viellibchen), легнали на брачно легло; 2) през зимата съпругът или съпругата изчезва, заспива и т. н.; 3) Ярило бива сред лято погребан в ковчег и оплакван; 4) Pfingstl, Кострома, Смъртта се обливат с вода или се потапят в река — сигурно като магия за дъжд (Regenzauber).[59]

При „пълната аналогия" на азиатски и европейски обичаи почти не остава за Манхард съмнение, че в култа на Адонис имаме изображение на един естествен процес — смърт и обнова на растителността, чийто дух се мисли като божествен юноша — и че хвърлянето на куклата във водата (морето) е не унищожаване, а оживяване, възкръсване на бога на растителността.[60] И не е изключена възможността исторически познатите древни култове да са се предхождали от неизвестни народни и по-прости обреди, които са стояли много по-близо да описаните по-горе германо-славянски обичаи.[61] Последните дават израз на представата за един вегетативен демон, който се погребва зиме (закопаване на зимата, респ. на смъртта) и оживява напролет (внасяне на „лятото" като зелено дърво), при което се вярва — по сходство между живота на растителния свят и живота на човека, — че обредната церемония с внасянето на зеленото майско дърво ще има за последица успех не само за нивите и градините, но и за цялото домочадие.[62]

Фрезър, спирайки се на тия същите култове и обичаи, споделя изобщо тезата на Манхард: за него „смъртта" като обредна фигура е въплъщение на растителния дух, на умрелия дух, който се изнася или изгонва, а „лятото" е олицетворение на възродената растителност, която се внася. Именно защото „смъртта" е умрялата растителност, празникът на Кострубонко в Русия се пада на лятното слънцестоене, от който ден захваща упадъкът на сезона. И цялата тази обредност е за английския учен магическа церемония за осигуряване пролетната обнова на природата с помощта на подражание и симпатия.[63] От това становище Адонис се явява бог на растителността, по-специално на зърнените храни, и Адонисовите градинки са образ на божествената производителна сила. Култът на финикийския бог по такъв начин е първоначално замислен като магическо възстановяване на растителността по силата на принципа, че наподобяването на процеса, който трябва да се извика, произвежда наистина този процес. Защото народът, като вярва

---

[59] W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, II, 286—290.

[60] W. Mannhardt, ц. с., II, 283, 288. С това схващане е съгласен и Baudissin, Adonis und Esmun, 140.

[61] W. Mannhardt, ц. с., II, 296—297.

[62] W. Mannhardt, ц. с., I, 418 и pass.

[63] J. G. Frazer, Dying God, 252 сл., 266 сл.

в имитативната и хомеопатическата магия, смята, че попръскването с вода ще доведе дъжд, обредното палене на огън ще предизвика слънчева топлина, бързото растене на Адонисовите градинки ще подтикне ръста на посевите и хвърлянето на тия градинки или на образа-кукла във водата ще има за последица благодатен валеж.[64]

Руският учен Е. Аничков мисли, че това тълкуване на Адонисовата обредност има за предпоставка идеята за вторично сливане на два различни празника, един от които се е падал през лятото, а друг напролет: диференцираните първоначално действия — оплакване на умрелия бог лете и ликуване за възраждането му в средзимния сезон — са били в по-късна епоха свързани така, че да се извършат скръбната и веселата част едновременно,в един и същ момент на годината. Като се обявява срещу подобно схващане на развоя, Аничков се опитва да намери едно обяснение на култа, способно да представи съчетанието на траур и радост „не само като резултат на синкретизъм, но и като нещо необходимо и неизбежно"[65]. Обредът именно означава първоначално пролетно „заклеване на семето", на семето Адонис, което, закопано в земята, трябва да изникне; а Адонисовите градинки са успоредица към руския обичай да се връзват в мокра кърпа семена с пръст, за да се види дали тези семена ще поникнат бързо като знак, че са добре отгледани.[66] Скръб за хвърлянето в „страшна, непозната глъбина" божествено семе и радост за бързото му поникване — ето естествената последователност на двата противоречиви момента в култовата церемония на Адонис според Аничков. Подкрепа на хипотезата си Аничков дири не само в селскостопански съображения, но и у някои древни автори, които говорят за празник на Адонис в края на февруари и в март, на ранна пролет. Макар в Атина и Александрия култът да е бил локализиран през лятото, в месеца на Тамуз, в Библос той е ставал, мисли Аничков, тъкмо по време на пролетния посев.[67]

Но почти всички свидетелства говорят против подобно предположение и само м. юни—юли е годишно време на Адониите във Финикия и Сирия и само тогава биха могли да възникнат Адонисовите градинки.[68] За Атина ние имаме свидетелството на Лукиан, че празникът на възкресването се е падал няколко дни след началото на траурния празник — и това посред лято, при най-високата точка на слънчевата жега. Естественото заключение, което трябва да се тегли тогава, е следното: може в мита за Адонис да е разделено по годишно време убийството-погребение от възкресването, както допуска и Бодисин;[69] но на практика възкресването се антиципира — и се изобразява тутакси след акта на смъртта. Защо? Като говори за религиозните тържества изобщо и като сочи за пример култа на Адонис, Волтер казва: „Аз не виждам в древността някой годишен празник с тъжен характер;

---

[64] J. G. Frazer, Adonis. Attis, Osiris, 194 сл.

[65] Е. Аничков, Весенняя обрядовая песня, I, 345 сл.

[66] Късните митолози на древността действително застъпят гледището на Адонис като бог на храните и на „зрелия плод". Срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 951; Baudissin, Adonis und Esmun, 114, 161. Така и Христос у Иона, 12, 24, се вестява под образа на семе, което умира в земята и възкръсва. Но това са представи, които нямат нищо общо с най-древната традиция за Адонис, мислен като жертва на летния зной.

[67] Е. Аничков, ц. с., I, 347.

[68] W. Baudissin, ц. с., 123.

[69] W. Baudissin, ц. с., 137.

или, най-малко, ако тези празници почват с ридания, те завършват с танци, смях и пиршество. . . Увековечава се споменът за това, което може да насърчи хората, а не на онова, което ще им вдъхне страх и отчаяние."[70] От това правилно становище на философа трауръг трябва да уведе и повиши чувството на жизнерадост и вяра и не в този траур лежи собствено притегателната сила и целта на обреда, а в надеждите и повдигнатото настроение, които той извиква. Извън възможността да се влияе магически върху природата чрез представянето на божествената драма в случая действува още инстинктът за една перипетия, наблюдавана при всички погребални церемонии — и познато е как у древни и у съвременни народи плач и скръб над гроба се сменят бързо с пиршества и игри. Думата „начинают за упокой, а кончают за радость" важи не само за руските погребални обреди, но за всички помени и задушници. Аничков прави опит да долови основния характер на руските обичаи Кострома и Марена с тяхното погребване и хвърляне във вода като очистителни обреди в края на едно годишно време. Сравнението тук с гръцкия обичай за погребение на Харил и с римския за давене на Аргеите[71] изглежда донейде оправдано, не по-малко и това с някои сходни обичаи у първобитните народи, гдето имаме очистване чрез изнасяне на кукли, които се хвърлят обредно в морето.[72] Защото наистина представата за болести и други беди, опасни за здравето на хората или за посевите, се свързва хронологически най-често с началото или края на даден сезон, на пролетта или лятото, както това се вижда най-добре от днешната европейска обредност, с нейните многобройни катарични церемонии и заклевания. На Запад и в Русия се правят шумни маскарадни тържества, с които се погребва Карнавал, Фашинг, Масленица, Великият пост и т. н. — все така, както е ставало изгарянето и погребването на фигурата Mamurius Veturius, образ на стария Mars, на старата Марсова година, в древния Рим.[73] Всички тия празнични развлечения са имали някога определен религиозно-стопански смисъл и се обясняват задоволително само из предпоставките на един отживял днес мироглед.

Герман като обредно изнасяне на сушата

Ако обаче руски и западноевропейски обреди и игри, откъснати вече от първоначалната си основа, могат да крият отчасти този календарно-икономически характер, ако те означават символично-магическо изгонване на зимата, на лошото време, на болестите и несгодите, чрез което механически се увежда хубаво време, здраве и плодородие, едва ли може да има съмнение, че нашият Герман, респ. румънският Калоян, не може да се приравни напълно с тях в по-специалната си форма, за да мине като прост вариетет на

[70] Волтер, Dictionnaire philosophique, s. v. „Antiquité".

[71] Е. Аничков, ц. с., I, 284 сл. По въпроса за значението на римските Аргеи вж. изложението във „Вградена невеста", СбНУН, XXXIV, 318. Освен схващането, че тук има преживелица от жертвоприношение, оправдан е и възгледът на Манхард за очистително потапяне на кукли, срв. Wald- und Feldkulte, II, 268. II, 268. Към тоя възглед склаия и W. Ward Fowler, The Roman Festivals of the Period of the Republic, London, 1899, 117, 119.

[72] Е. Аничков, ц. с., I, 286.

[73] Е. Аничков, ц. с., I, 288 сл.

ония сезонни очищения и пожелания. При него, както показва особено нагледно аналогията с китайския летен обичай, се касае по-скоро за един частен случай от обредна практика и демонология, гдето се има пред вид едничко увеждането на спасителната влага във време на бездъждие. Това увеждане става — в противоположност към Пеперудата, с нейното изпросване на дъжд чрез обливане — по един негативен способ, именно чрез изнасяне и погребване образа на сушата. И в тая точка в основната си идея нашият Герман стои най-близо до обичая да се гони в Северозападна България змеят, пресушил полетата и спрял дъжда. Означава ли култът на Адонис с неговото погребение и възкръсване на бога едно обредно стимулиране на растителността, едно драматическо-мимическо заклеване за пробуждане заспалата енергия на природата, Герман би трябвало да се приравни към всички ония магически церемонии, гдето положително желаното — дъждът, обилието по посеви и плод — се увежда чрез отстранение на неговия антипод, на анимистически или доанимистически схванатия противен агент, в дадения случай — на сушата. От гледището за вегетативен демон, който трябва да се поднови за новия сезон, за следната реколта, Фрезър не разбира защо в западните и руските обичаи куклата не само се оплаква и погребва, но се и ругае и кълне, бие се с тояги, удря се с камъни — и той е наклонен да мисли, че може би умрелият дух е носител на зарази и затова допирането до него е опасно.[74] В същност от становището ни за изнасяне и погребение на нежеланата стихия, представена in effigie, това грубо отнасяне намира своето правдоподобно обяснение, бидейки по-близко до ума на участниците в обреда на асоциацията с умиращия добър бог (Dying God), а тая с „козел отпущения" (Scapeagoat). Както при нашия „Змей" актьорите на обредната пантомима са въоръжени с криваци и бият, мушкат, гонят немилостиво въображаемия крилат враг на влагата, така при някои европейски обичаи за очистване от язви и безплодие и при нашия Герман се проявява повече негативно-магическата процедура, основана на вярата, че се вдъхва страх на вражата сила или че се отпъжда и пренася далеко всичко пакостно за даден край.

В индийския архипелаг на о. Серам, когато в село има някоя епидемическа болест, направя се малък кораб и се пълни с ориз, тютюн, яйца и т. н., събрани от цялото село. Един мъж вика тогава с висок глас: „О, всички вие болести, сипка, треска, шарка и т. н., които ни посетихте тъй дълго и ни разсипахте тъй чувствително, по престанахте да ни мъчите, ние приготвихме тоя кораб за вас и ви снабдихме с достатъчно храна за пътуване. . . Тръгнете и, отпътувайте от нас; никога не се връщайте; но идете в някоя земя, далеко от тука!" И пуща човекът корабчето, убеден, че напастите са оставили селото.[75] Все така у арабите болестта се мисли изнесена от камила, която е минала през всички улици на село;[76] в Индия — от бивол, който е взел върху си холерата, за да я предаде другаде; а у нас, в Родопите, — от чер овен, който с превързани очи бива изгонен вън от село. Класическият свят също е знаел подобни практики. В Атина при жетвения празник на Таргелиите са се извеждали отвън града (или убивали?) като очисти-

[74] J. G. Frazer, The Dying God, 264.
[75] J. G. Frazer, The Scapegoat, London, 1913, 5.
[76] J. G. Frazer, ц. с., 5 и др.

телно средство (*καθάρσια*) двама мъже, наречени *φαρμακοί*.[77] Същото е ставало и във време на глад, язва или някое нравствено зло на общината, за да се освободи тя от вредната стихия. При голяма суша и лоши посеви процесията е завършвала с убийство на лицата, избрани за фармаки, ето защо такива са ставали онеправданите от природата хроми или идиоти.[78] Ясно е, както изтъква още Манхард, че тук изнасянето на фармаките означава както прогонване на демоните на болест и неплодородие (при което застъпниците им или ги представят наистина, или само ги взимат на себе си), така и положително увеждане на здраве, ръст и успех. В безброй такива обреди по цялото земно кълбо, изследвани систематично от Фрезър, прозира все същата идея за възможност да се пренася физическо или духовно бреме върху чужди рамене, да се отстранят реални напасти и мними духове чрез магическо прехвърляне и ако напр. у японците периодическото изпъждане на злия дух става в последния ден на годината, у нас изгонването на сушата, причинила голямо бедствие, става ту на определена дата в края на пролетта и през лятото, ту пък произволно в дните, когато злото се окаже нетърпимо.

Трябва да се признае, че куклата Герман се чувствува у нас само смътно като носителка на вредната стихия или като нейна символична отмяна. Обичаят отдавна е деградиран от сериозна церемония, осмислена чрез една демонология, до проста магическа игра, при която се съзнава единичко най-общата цел — докарването на дъжда. Несъмнено, когато децата пеят: „Умрял Герман от суша", лесно е да се помисли, че фигурата, окичена като покойник, трябва да представя тъкмо жертвата на тая суша — без да се отива обаче дотам, да се смята тая фигура някакво олицетворение на растителността, по аналогия със зеленината, която носи пеперудата. Изобщо с време всичко се извършва по сляп навик, тълкуване не се търси, и инициаторите на забавната церемония помнят само нейните характерни подробности, не и нейния първоначален смисъл. Както при толкова други празнични тържества на официалната или дохристиянската религия, които са изветрели вътрешно, така и тук общината се води от един инстинкт за практически полезното или приятното, скрепено с авторитета на старината, без да пита защо се върши тъкмо това и какво означава то в рационално или верско отношение. Китайският обичай, тъй ясен откъм елементи и тъй първично почувствуван от средата, която го върши, ни разкрива най-добре потеклото на самия Герман. Ако при тоя ние имаме детинска игра и тъмна преживелица, на далечния Изток се натъкваме на жива вяра и на всеобщо тачен обичай с твърде прозирана основна идея. Някаква генетическа връзка — дори в условията, които могат да се допускат при нестинарските огнени игри — едва ли би могъл някой да предполага; но толкова повече митологическо-магическа успоредица по силата на еднаква религиозна психология. Общи моменти в двата обичая са: 1) траурна процесия при бездъждие; 2) попръскването с вода; 3) фигурата на човечето „демон на сушата" у китайците; 4) разкъсването, респ. хвърлянето във вода на тая фигура. У нас обичаят се развива вторично в истински погребален обред с всички мотиви

---

[77] O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 923, Срв. и литер. по-горе, гл. III, 109.

[78] W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, Strassburg, 1884, 124 сл.

на късната погребална практика, като кичене с цветя, палене свещи, оплакване, слагане в ковчег, опяване от „поп", закопаване, угощение накрай; в Китай той остава верен на първата идея — именно унищожението на пакостния демон, материализиран като джудже и бит, разкъсван и убиван накрая. Хвърлянето във водата, тук и там, представлява симпатическа магия за дъжд, подобно на тая, която се практикува при други обичаи с обливане, потапянето в река и т. н.[79] И че подобни церемонии за прогонване на сушата могат да се повтарят и по други места на света, все тъй спонтанно никнейки от общата религиозно-магическа представа, показва най-добре сродният с нашия Герман кавказки обичай у абхазците. Тук също тъй, във време на засуха, се прави кукла (от слама), тя се носи към реката, унищожава се (запалва се) и се пуска по водата. В Румъния и България, на Кавказ и в Китай, щом не помогнат молитвите и другите средства за докарване дъжд, прибягва се до магическо отстранение на субстанциализираната или демонизирана суша, при което навред прозира вярата във властта на човека да създава чрез механиката на обредите желаните ефекти в природата.

IV. ГЕРМАН КАТО ТРАКИЙСКО НАСЛЕДСТВО

Остава ни да разгледаме съотношението между българския и румънския обичай, както и ролята на светеца Герман в съвременните народни вярвания.

Прави впечатление, както изтъкнах, че българският Герман е познат само в Северна България, между Стара планина и Дунава, и особено в северозападните краища и край Дунава. Тъкмо това са краища, гдето се намират по-големи ядра стари румънски колонисти и гдето независимо от тях румънското влияние е проникнало по-лесно поради географската близост. Вземем ли под внимание голямото сходство, ако не пълното тъждество на българския Герман с румънския Скалоян, както и факта, че в някои български места (Добруджа, Бесарабия) куклата се нарича с румънското име (Калоенчо), ние бихме могли да допускаме, че при тоя народен обред у нас се касае чисто и просто за румънска заемка. Аналогията, която представлява в случая ширенето на русалийските игри (калушарите) от Влашко към Дунавска България, иде като че ли да подкрепи такова заключение. Все тъй — на противоположния край на българската етнографска област — кукерите в Източна Тракия указваха па гръцко потекло, бидейки те в тази си форма най-добре познати и най-рано засвидетелствувани тъкмо между гърците. Благодарение на вековните културни взаимодействия между балканските народи ние сме свикнали с мисълта за прехвърляне на фолклорни явления от една страна в друга, без да е изключена възможността, щото в основата на сродните факти да стои наследство от по-ранните обитатели на тия земи, асимилирани в новите народностни единици. Нещо

[79] Ц. Гинчев бе наклонен да вярва, че хвърлянето във вода на Герман било жертва за омилостивяване на разсърдените богове. Така и Н. Сумцов, Культурные переживания, 26, тълкуваше българския обичай да се хвърля при бездъждие кукла във водата като „спомен от древно човешко жертвоприношение". Но такова обяснение не се съгласува с демонология и първична обредност в случая. И ако селяните, според Гинчев, казвали: „Хайде да удавим някого и да го хвърлим курбан във водата, дано завали дъжд!" — това означава само нова комбинация с идеи от друг род.

обикновено е при това, щото границите на даден обичай, на даден поетически мотив, на даден езиков процес да обгръщат не целите етнически площи, а само делове от тях, като засягат и кръгове от другите групи. Герман-Скалоян е познат тъкмо по тоя начин в равнините на Румъния (отсам Карпатите), в Дунавска България и в част от Северна Сърбия, гдето се простира румънското влияние или българско население.

Бидейки обичаят нещо почвено и у нас, и у румъните, в полза на заемане от север към юг би говорило само обстоятелството, че у някои българи името на куклата и начинът на празнуването са румънски. При значителното сходство на главните елементи и на общата картина такова предположение не е ни най-малко рискувано и всичкият въпрос е там, дали румънската форма е първично образуване в днешните си предели. Разрешен въпросът положително, ние бихме заключили с голяма вероятност за българска зависимост, която датира или от времето на българските племена във Влашко, румънизирани по-късно, или от по-нова дата, при едно ширене на румънското влияние отсам Дунава. От друга страна обаче открива се възможност да дирим и тук, и там нещо чуждо, макар и автохтонно — и в тая посока поучителна е историята на русалийската целебно-магическа обредност у балканските народи с всичко в нея, което указва на по-старо т р а к и й с к о влияние. Още д-р И. Басанович, познатият траколог, бе изказал пътем предположението, че Герман е бил „вероятно“ тракийски бог на топлината.[80] Но нещо повече от етимологическото сближение на името Герман с обреда на изпросване дъжд у българи и румъни той не се занимава, за да ни покаже на какво основание съзира там следи от тракийската религия. Професор Кацаров,[81] убеден заедно с други преди него — и то с голямо право, — че някои тракийски нрави, обичаи и религиозни представи ще са оцелели до ден днешен в българския фолклор (нека добавя, не само в българския, а в целия балкански); освен това, тракийски следи в топонимията на България, някои от които стоят над всяко съмнение (и такива са напр. имената на Пловдив, Велес, Рила, Ибър, Грахово);[82] намира за възможно да доведе образа и обичая Герман във връзка с мнимото тракийско божество *Γερμανός*, предположено въз основа на един гръцки надпис, открит около Чирпан. На тоя надпис, съобщен от В. Добруски,[83] се споменават наистина редица тракийски лични имена (*Κότης*, *Δόλησς Τάρσας Σκελῆνός*, *Δόλης Δειζεζένεος* и др.), между които и *Γερμανός*, *Γερμανοῦ*, но нищо повече, тук или другаде, което би оправдало хипотезата за едно ново, неоткрито досега тракийско божество със същото име. От това, че един Герман играе някаква роля в българските обичаи за дъжд и че същият Герман се среща в тракийско-гръцката епиграфика, не следва с наложителна необходимост съществуването и на тракийски бог Герман, който, съдено по етимологията, би стоял (както приема Кацаров) „в отношение към топлината и жегата“. Кацаров цитира мнението на И. Н. Смирнов, открил в днешния

[80] СбНУН, V, ц. м.

[81] G. K a z a r o v, Zur Religion der Traker II, Klio, Beiträge zur alten Geschichte, VI, 1906, 169 сл. Срв. същия, Нови антич. паметници, Известия на Истор. дружество, VI, 1905.

[82] Срв. В. Д о б р у с к и, СбНУН, XI, 88, XVI—XVII, 82.

[83] В. Д о б р у с к и, Материали за археол. на България, СбНУН, XII, 1895, 333.

албански Дордолец, също обичай за дъжд, стария тракийски бог *Δερξε-λάτης*: но Дордолец е българското Додола. Додолец, заето в нова време у албанците (чрез арумъните)[84] и обогатено с едно интерполирано *ρ*, така че хубавата конектура на руския изследовател пада безпощадно. И докато ние не се доберем до сигурни вести за тракийски молитви, заклевания и процесии в името на бог Герман, всякакви сближения между онова име в надпис, неуяснен хронологически и културно-исторически, и българския обичай ще висят във въздуха.

Че Герман е било тракийско име и че то живее и до днес в географската ни номенклатура, съмнение няма. В Томашек и след него К. Иречек с право съзряха в названието на река и село Джерман, Дупнишко (Станкедимитровско), от старобълг. **Германьщица** (в грамотата на Ив. Шишман, дадена на Рилския манастир), името на стария тракийски град *Γερμανή*, *Γερμάνεια*, известен като родно място на великия Велизарий, воевода на Юстиниан I.[85] Древният град, споменаван късно, дори в XII век, като Джермания у арабския географ Идризи, е лежал обаче не при селото Джерман, а малко по-настрана, на мястото на село Баня (Сапарева баня), в подножието на Рила, гдето има топли извори. И това съвпадение кара В. Томашек[86] да свързва името на града с фригийската местност *Γέρμη* и дакийската топла баня Germisara, все тъй наречени от индоевроп. корен за „горещ" (санскр. garma, перс. garm) и според горещите води.[87] По негов пример и В. Добруски свързва името на с. Герман, Софийско, с топлите извори при с. Панчарево, гдето първоначално е било селището и гдето се откриват следи от римски бани и от трако-римско градище (може би Germana или *Γερμαί*).[88]

Тия връзки между минало и настояще в областта на ономастиката, колкото и симптоматични за културната приемственост между траки и българи, не оправдават още извеждането на съвременната обредност от неизвестната тракийска религия, колкото това и да е принципиално допустимо. Характерно е всякак, че в Софийско и Кюстендилско, гдето името Герман е опазено в географията, от обичая няма дори помен. Има обаче тъкмо тук нещо друго, което стои вече във връзка не с древната Германия — Германщина, а с християнския светец Герман и с неговата народно-етимологическа легенда.

---

[84] Пеперудата у арумъните от Мегленско се нарича paparuda или duduletzu (Gr. G. Tocilescu, Materialuri folkloristice, București, II, 1900, 728.

[85] W. Tomaschek, Zur Kunde der Hämus-Halbinsel. Wien, 1882, 28; C. Jireček, Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel. Prag, 1877, 28; Пер. спис. XVIII, 1885, 373, Пътувания по България, II, 615. Срв. И. Иванов, Северна Македония, София, 1906, 81.

[86] W. Tomaschek, Zur Kunde der Hämus-Halbinsel II, 86.

[87] Праиндоевроп. корен ще е бил guher, отгдето санскр. háras, жар, гръц. θέρομαι, сгорещявам се, θέρος, лято, жетва, а с форманс mo-: санскр. gharmás, жега, жар, авестин. garema, горещо, жега, гръц. θερμός, горещо, старонем. warm, старобълг. горѣжь, горѣти," и т. н. Срв. E. Berneker, Slawisches Etymol. Wörterbuch, 234. — R. Henning, Zeitschrift für das deutsche Altertum, т. I, IV, 210 сл., произвежда спорното племенно име Германи от същия индоевроп. корен ghermo (гръц. θερμός, лат. formus, нем. warm), като прави наблюдението, че това име се вестявало в области, гдето е имало горещи извори. именно в келтските селища Spaa и Aachen.

[88] В. Добруски, СбНУН, XVI—XVIII, 82.

Легенда и поверия за Герман-градушкар

Славейков, Каравелов и Чолаков съобщават пословицата: „Блъскай, блъскай, Германе, до попова нивица!“, или: „Върти, Вартоломее, блъскай/бий, Германе, до кутличова нивичка“,[89] произлязла от анекдота за един поп (на име Кутлич), който, когато валяло град, молел се на ония светци да побият всички ниви освен неговата, а градът очукал най-много тъкмо нея.[90] По силата на народна етимология в името на св. Вартоломей (сирийско Bar-tolmai, син на Толмай) у нас се чува глаголът „въртя“ и „ломя“, отгдето и поверието, че този светец трябва да се празнува, „за да не се въртят и ломят облаците, да вали град“.[91] В Рупчос (котловина в Родопите по горното течение на Чепеларска река) св. „Фартулумей“ се тачи за град и за „фартуна“, защото ги дава, ако не бъде празнуван от хората.[92] В Станимашко (Асеновградско) на светеца, празнуван на 11 юни, казват още „Въртисучи“ и той се тачи дори от турците за градушка и гръмотевица.[93] Все на същото основание името на св. Герман, цариградския патриарх (VIII в.), празнуван на 12 май ст. ст.,[94] се свързва с думата „гръм“, отгдето и псевдонаучният мит у П. Славейков, че Герман или „Гърмен“ бил у старите българи „бог на гърмът и градът, превърнат отпосле в християнския св. Герман“.[95] Но ако старата митология въпреки догаждането на Славейков не подозира нищо за този бог, толкова повече знае за него новата, подкрепена от филологическия усет на народа. Защото народът подслушва наистина в собственото име Герман нещо като „гърмя“ и понеже празникът в календара се пада към времето на летните бури и опасни градушки, бързо се дотъкмява една легенда с всичките ѝ практически последици в обредността и заклеванията.[96] Особено в Северозападна България този празник е твърде тачен с оглед към тъй застрашителната за нивите градушка, при което към светеца Герман, превърнат в някакво демоническо същество Джерман, се отправят закани и молби да пощади храните и да се запилее другаде.

Какво означава градушката като бич за лозя, ниви и градини, това се знае добре от всекиго, който има понятие от земеделския труд и земедел-

[89] П. Славейков, Бълг. Притчи, I, 45; Л. Каравелов, Памятники нар. быта Болгар, 16; В. Чолаков, Бъл. народен сборник, 136.

[90] В Габровско анекдотът, в по-късна редакция, гласи тъй, че един човек не връщал никой просяк от къщата си и всекиму давал милостиня, като гребвал с кутела си храна. Когато идел град чувало се отгоре глас да вика на облака: „Върти, върти, Вартоломей, бий, Герман, Кутльова нива да уvardиш.“ И градът, като убивал посевите наоколо, оставял тая нива неповреждана, прескачайки слоговете и. Н. Стойков, СбНУН, III, 139.

[91] П. Славейков, Бълг. Притчи, I, 45. Срв. етимологически поверия и анекдоти у Ив. Д. Шишманов, Принос към бълг. нар. етимология, СбНУН, IX, 557.

[92] М. Кисьов, СбНУН, VIII, 141. Помаците не работят на тоя ден и не пипат нищо желязно, за да не вали град. С. Шишков, Родопски Старини, I, 38. Срв. и по-горе, 310.

[93] Родопски Напредък, I, 425.

[94] В Acta Sanctorum (агиографския сборник на боландистите) са отбелязани под 12 май цариградският патриарх Герман (715—730 г.) и игумен Герман, основател на манастира Козница при Серес. Архиепископ Теофилакт съобщава в легендата на Тивернополските мъченици (Migne, Patrol. gr. 126, col. 121) под името на цар Борис, че св. Герман се явил в българските земи. Личното име Герман е в VI век твърде известно под императорите Юстиниан и Маврикий. K. Jireček, Das christl. Element, 54.

[95] П. Славейков, Бълг. Притчи, I, 45.

[96] Срв. аналогично възникналите руски гатанки за грохота на гърма: „Ревнувал вол на сто гор, на тысячу городов“, „Ржет жребец на крутой горе“, А. Афанасьев, Поэтические воззрения, II, 437.

ските грижи. И поетът у нас е схванал по вярна интуиция грамадното впечатление у народа от една такава страшна стихия, за да му намери художествен израз в една лирическа поема, от която лъха истинско почвено-битово вдъхновение. Както К. Миладинов е опоетизирал детските си спомени от обредния обход с кръстове за измолване дъжд, така П. К. Яворов е обработил свои отдавнашни спомени за едно опустошение от град, предавайки ни с голяма сила на симпатия страданията на ония, които очакват всичко от плодовете на земята. След продължителна суша, „която опича зърното в земята", ето че работникът на село е сполетян от градушка и порой, отчаяли го до смърт. Напразни са молбите към страшния облак:

Върни се, облако неверен,
Почакай, пакостнико черен,
Неделя, две. . . ела тогази,
Страшилище!. . .
Труд кървав, боже, пожален!

Бясната буря, облакът с космата снага, митически схванат от въображението на поета, е глух за просби — и след един час „жетварка бясна хала" е пожнала немилостиво „просо, пшеница, ръж, ечмени".[97] — У народа тая хала-облак се персонифицира все тъй митически като Герман-Джерман, за да вдъхва същия страх и да извика същите молитви.

В Кюстендилско и Пиротско опасният лете Герман се спомня още през зимата, и то в обредния церемониал на Бъдни вечер (24 декември). Тогава — в предчувствие за новата земеделска година, с всичките ѝ рискове и нежелани беди — се вършат редица магически обичаи, назначени да осигурят реколтата. В областта Кранще прекади ли се софрата, на която са сложени всички гозби и е запалена воещена свещ, домакинът изнася софрата навън, слага я на земята, изправя се и вика с все глас: „Джермане, Джермане, облаче! Дойди да вечерямо! Съга да дойдеш, а летоске очи да ти не видимо ни на нива, ни на ливада! Съга смо приготвили леп, ощавке, боб, ораси, семе, бели лук, сичко е пуно, а на ракия най-вече!" Лятно време, щом се зададе градоносен облак или почне да бие град, запалват скътаната свещ от Божич (Бъдни вечер), закрепят я на триножно столче вън и думат: „Тамо, Джермане, тамо! У пуста гора Олелия, дека нема овци да блая, дека нема крави да рикая, дека нема пцета да лая, дека нема деца да плача. . . Тамо, Бошке, тамо у пуста гора Олелия, у-у-у, лю-лю-лю-лю!"[98] Ако в тия думи имаме молитва към бога, имаме също и заклеване на облака-Герман, който ту се кани и гости, като всички опасни духове (особено болестите), ту прогонва с думи и с действия, подобно напр. на вихрушката в тоя край, подир която селяните плюят, викат и хвърлят с камъни или тояги.[99]

Джерман се вика на вечеря и моли да иде далеко оттук тъкмо тъй, както се гостят и после вежливо отпращат с провизии в кораб епидемическите болести в индийския архипелаг. Но той се прокужда често и по-грубо. В Кюстендилско, щом приближи лете опасен облак, селяните гърмят с пушки срещу него и викат: „Върни се, облаче Кузмане, върни се, Джермане, гулем празник е у нас и нема место за тебе! Иди у пуста гора, дека петел не

[97] П. К. Яворов, Градушка, Подир сенките на облаците, 50. Срв. бележките ми в Към психографията на П. К. Яворов, Годишник на Соф. университет, XII, 1916, 38.
[98] Йор. Захариев, Кюстендилско Кранще, СбНУН, XXXII, 163, 165. Срв. В. Чолаков, Бълг. нар. сборник, 100, и СбНУН, VIII, 4.
[99] П. Ц. Любенов, Сборник от разни нар. умотворения, София, 1896, 68.

пее. . . Нашето село е чисто и пречисто!"[100] Гърмене против градоносен облак (предвождан от орел) знаят и сърбите.[101] В Източна България, Трявна, се празнува също тъй 12 май за град и за да не гърми, при което, като се етимологизира с имената на Вартоломей и Варнава (11 юни), вярва се, че „Герман гърмял, Вартоломей въртял облаците, а Варнава ги връщал.[102]

В селата около София на 12 май празнуват „Джерман градушкар" и пазят да не работи никой, за да не падне градушка. Ако някой работи, глобяват го: ако ли мине кола, строшават я. Случи ли се тоя ден да има облак и да гърми, излизат всички жени и деца из къщи и викат: „Германе, върли празниче! Пренеси я (градушката) у пуста гора, дека секира не сече, дека се колак не меси, дека петел не пее!" Празнуват се все така и се наричат градушкари Вартоломей (11 юни), Елисей (14 юни) и Видовден (15 юни), за последния от които се вярва, че „види" пакостите, сторени от ония.[103] В Цариබродско става същото отпращане на Джерман в пусти гори, знае се и клетвата за други случаи: „Ега те Джерман отнесе!"[104] В Радомирско, по съобщение на В. Качановски, Джерман се празнува в деня на патриарх Герман; „исполняется он болгарином в тех видах, чтобы его нивы не были побыти градом."[105] В Пиротско вярват, че св. Илия държи гърма, а Герман градушката. На Бъдни вечер всеки домакин излиза навън с нарочно омесен хляб, наречен „срећа", малко ракия и вино, запалена вощена свещ и тамян и три пъти вика: „Джермане, Джермане, куде да си, одмах да дојеш сад на вечеру, а летос нигде очи да ти не видим!" После пийва от ракията, хапва от хляба, сръбва от виното и се връща в къщи, гдето го питат: „Ща би с Джерманом?" Той отговаря: „Доће те вечерасмо и добро се накитисмо вином и ракијом, па се развиђисмо."[106] Това е симулацията на договор с Герман, който договор, признат с такава тържествена обредност, трябва да бъде спазен от демоническия контрахент, тачен на 12 май. Интересно е, че ако в Пиротско Герман се взима като вража сила и се заклева, в Нишко той се нарича свети Джерма и денят му се почита като най-голям празник. Светецът пази от градушка и от наводнение и нему селяните се молят: „До међу, Ђермо! Од међу на овамо не дај св. Ђермо, молим ти се!"[107] Което ще каже: ако светецът е наумил да пусне градушка, нека я да удари до нашата межда, а не отсам. Това напомня пословицата от другаде: „Блъскай, Германе, до попова нивица!"

Светец и поверие за него минават заедно с българските колонисти и в Румъния, гдето на 12 май, празник на Gheormanul, се пази някъде (областта

---

[100] Н. Ц. Любенов, ц. с., 67, Баба Ега, 37.

[101] Срп. Етногр. Зборник, VII, 322, XIV, 333, XIX, 393. Арумъните в Македония хвърлят великденско яйце. Lazar, Die Südrumänen, 194. Така и в Кюстендилско Джерман се връща от гола жена със заклевания, червено яйце и свещ от Бъдни вечер. Любенов, Баба Ега, 37. Древните траки и индийци гърмят против гръм. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 896, заб. 2.

[102] СбНУН, XXII—XXIII, 20.

[103] С. Вагев, СбНУН, XIII, 167. Срв. Д. Маринов, Жива Старина, VI, 41, и СбНУН, XXVIII, 29, 468.

[104] К. Друмев, СбНУН, XIII, 232.

[105] В. Качановский, Памятники болг. нар. творчества, 15.

[106] С. Тројановић, Срп. Етногр. Зборник, XVII, 136; В. Николић, там XVI, 140. С. Грбић, там XIV, 66 (Болевачки срез); сп. Караџић, 1901, 205.

[107] М. Милићевић, Живот срба сељака², 123.

Muscel) за градушка. Като се изхожда от българската етимологическа легенда за Герман-гръмодавец (която на румънски не би имала смисъл), казва се: „По-долу, Германе, че има още една лоза в полето!“ Това значело „да не остане ни една лоза здрава (sdravănă)“. Имало било един богаташ, който в деня на Герман пратил двайсет души да прекопават царевицата му. Привечер идва една хала (hală), която опустошила всичко. Какво да прави той? Гледа, че дяволът се смее на работата му и му дава кураж, като казвал: „Върху него, Германе, че има още седем погона!“ (некопана царевица).[108]

Българският Герман и румънският Скалоян

Вземем ли пред вид всички тези обичаи и вярвания, свързани с Герман-Джерман, ние можем да си обясним вече задоволително как тъкмо неговият ден се избира за периодическото прогонване на сушата в Северна България. Падайки се на една дата в календара, когато реколтата е заплашена еднакво и от суша, и от градушка, светецът дава в едни случаи името си на обред и кукла с драматическото погребение на демона-суша, в други — на буреносния облак и на градушката, схванати също като пакостен демон. Доколкото в името на Джерман се долавя още първоначалният светец, ние имаме омилостивително канене на трапеза, принасяне жертва, гощаване; но също такова канене приляга и на трансформирания в демоническо същество светец, който нататък си навлича омразата от простата маса и заслужава клетвите ѝ и магическите ѝ похвати за прогонване (дори в светената свещ от Бъдни вечер, добила магическа сила). Без да се отива до мнимия тракийски Герман, който си остава всякак едно собствено име за лица, ние можем да довеждаме името на севернобългарската кукла в зависимост от деня в календара, когато тя се прави най-често. И ако имената на с. Герман в Софийско и на с. Джерман в Кюстендилско указват поради топлите си извори може би на тракийски селища Германия, то названията Герман (Джерман) в обредността и между кръстните имена (Джерман се кръщават деца напр. в Царибродско)[109] свидетелствуват вече по всяка вероятност за християнско-календарно влияние. Това явление се долавя не само в топонимията, гдето черквата се е налагала мощно—срв. напр. многобройните имена от кръга на агиографията, като Елисейна, Роман, Сотир и т. н., отбелязани от К. Иречек[110],— но и в обичаите, гдето неведнаж езически празници и магически практики добиват късни християнски имена. Ако заедно с Иречек броим топографското име Герман около Преспанското езеро и при Искър, Софийско, за ново, черковно-християнско,[111] същото можем да допуснем и за обичая във време на бездъждие с погребването на човешката фигура. Тая фигура получава името си тъкмо тъй от празника, както го получава и фигурата на Карнавал, Велики пости и т. н. на Запад, все тъй водена в процесия и погребване или убиване накрай.

---

[108] G. Radulescu-Codin şi D. Mihalache, Şarbatorile poporului, Din vieta pop. român, VII, 1909, 65.

[109] СбНУН, XIII, 232.

[110] K. Jireček, Das christliche Element in der topographischen Nomenclatur der Balkanländer, Wien, 1893. Срв. Л. Милетич, Бълг. Преглед, г. IV, 102—103.

[111] K. Jireček, ц. с. 54. За Джерман, старото Германия, в Кюстендилско той е съгласен с мнението на Томашек.

Румънският Скалоян има по-загадъчно потекло като название. Митологическото обяснение на Ц. Гинчев,[112] според което името указва на молитва за дъжд към бога на слънцето — така че Scaloiene е съставено от calare, зовя, и Janus,— не задоволява. Не може да се поддържа и тълкуването на Е. Фишер, който открива в Caloian, Scaloi славянското к и л а, к и л а в (румънски chylav, chylod) в значение на изсипан, кекав, слаб[113] с оглед към това, че куклата била персонификация на сушата. Колкото близък до истината да е Фишер, когато прогласява обредната игра за символическо унищожаване на сушата, толкова той е неубедителен с тая славянска етимология.[114] По всичко съдено, тук ще трябва да се потърси домашна, румънска основа за именуването. Изглежда именно, че „Скалоян-Калоян" стои във връзка с молдовското название scaloiu, дявол, демон, което пък възлиза към румънската група scalâmb, сгърчен, изкривен; scălâmba, кривя, осакатявам, обезобразявам; scălambaiola, scalambătură, scălimbaïez, гърчене, правене гримаси и др.[115] Доколко тия думи заедно с италианско-диалектичните sgalémbar, scalembri и т. н. трябва да се произвеждат от едно румънско scalambus (scalembus), контаминация от σκαληνός (крив, куц) + strambus (крив), остава да се реши.[116] Всякак връзката на Scaloian според значението му „обезобразена, изкривена фигура" (в някои говори „мъжкарана жена") със scaloiu, дявол, е твърде правдоподобна, отдето по-нататък и пренасянето на това име върху образа на сушата, представена като смешна човешка фигура.[117] Както някъде у нас (Тракия) кукерът със своето чудато труфило се нарича по гръцки д р а к у с (у куцовласите пък д я в о л) — тъкмо поради сходството на демоноложки и обредни образи, — така и у румъните окичената квазипогребално и смешно фигура е могла да получи името „дявол", респ. С к а л о й - С к а л о я н. Нататък, чисто езиково, вариететът Scaloian-Caloian би се обяснил като обратна асимилация на думи от типа на calus (дръвче, подпорка), вторично scălus, гдето тъй също има преносен смисъл за играчка, играчи и танец на калушарите.

Румънската обредна игра, напомняйки във всичко съществено българската, надали трябва да се произвежда от руската за Ярило, за да породи и българската, както допуска Ст. Костов.[118] От правилното наблюдение за липса на Герман в Южна България не може още да се заключи, че „обичаят, както е разпространен у нас в сегашната му форма, ще иде от Русия пряко Румъния". По-скоро по силата на ония фолклорни вълни, като засягат няколко съседни етнически групи,[119] ние трябва да търсим огнището на обреда там, гдето той се пази най-свежо и гдето възникването му би било

[112] Ц. Г и н ч е в, СбНУН, VIII, 276 сл. Вж. по-горе, 306.
[113] Срв. Н. Г е р о в, Речник, II, 363.
[114] E. F i s c h e r, Globus, XCIII, 1908, 15.
[115] Fr. D a m e, Nouveau Dictionnaire rouman-français. Bucarest, 1896, IV, 26.
[116] S. P u ş k a r i u, Etymologisches Wörterbuch der rumän. Sprache. Lateinisches Element. Heidelberg, 1905, 138, W. M e y e r - L ü b k e, Romanisches Etym. Wörterbuch, Heidelberg, 1914, 575.
[117] Срв. аналогичното прозвище у румъните „бразая" за обредна маска и за смешна, грозна жена. СбНУН, XXXIV, 120. — Интересно е, че Герман-градушкар у румъните се мисли като д я в о л (haiba), който се присмива на пострадалия от халата притежател на царевица в цит. по-горе анекдот.
[118] С т. Л. К о с т о в, Културт на Германа у българите, Известия на Бълг. археол. дружество, III, 1912, 123.
[119] Вж. Кукери и Русалии, СбНУН, XXXIV, 6—7, и по-горе.

най-добре обяснимо. Ето защо — без да предрешавам окончателно такъв труден въпрос — аз бих бил наклонен да търся родината на Герман-Скалоян нейде край Дунава, на стара трако-мизийска почва, за да съзра в руския обреден комплекс Купало-Ярило-Кострома, ако той не бъде автохтонно явление, рефлекс от пратипа на румъно-българския обичай. В такъв случай би се обяснило по-добре както трансформирането на руския обичай в сезонно очищение, така и локализацията му към една по-късна дата (Еньовден), гдето той се смесва с други магически церемонии, та и лишаването му от първоначалната идея за прогонване на материализирано-демонизираната суша. Защото въпреки всички промени руската лятна игра остава все пак твърде вярна на пратипа с приготвянето на куклата от слама или обикновена глина, окичването ѝ като мъртвец, носенето ѝ в процесия от младите, разкъсването и погребването ѝ, респ. хвърлянето ѝ във вода, и поманата накрая. Дори името ѝ Купало се дава, както при Герман, по празника, към който е прикрепена. Най-съществената отлика се състои в липсата на заклеване за дъжд, забравено навярно редом с избледняването на идеята за изгонване или унищожаване на сушата и във въвеждането на един еротически елемент, присъщ на цялата еньовденска обредност, на който се спира по-обстойно при руските игри А. Веселовски.[120] Тъкмо тъй развитата и тъй яко срасналата с езическия бит обредност на 24 юни привлича подвижния по дата и несигурен за съдбата си дъждовно-магически обред, за да го преобрази съгласно основната си тенденция. И може би същата календарна локализация е настъпвала частично и у нас в краища, гдето обичаят е губел вече почва, както напр. в Котленско или Копривщица, ако са верни съобщенията на Раковски и Л. Каравелов.

Оставало би да кажа нещо за фалуса на Герман-Скалоян-Яроло, един мотив на обредната фигура, който се тълкува най-често във връзка със сексуалната разпуснатост при обичаите за плодородие, понеже фалическият култ е добре засвидетелствуван и за древни славяни, и за всички други народи. Без да придавам на детеродния член на Герман онова съществено значение, което му приписват някои, и смятайки го повече като шарж на комично моделирания демон, все пак той указва на един кръг представи за магическо влияние на половите органи и сношения, изучени вече при известни култове и обреди. Но тях аз ще засегна по-нататък, при разбора на обичаите, свързани с деня на лятното слънцестоене.

---

[120] А. Веселовский, Гетеризм, побратимство и кумство в купальской обрядности, ЖМНПр. CCXCI, 1894, февраль, 287 сл., 310 сл.

ГЛАВА III

ЕНЬОВДЕН

I. Високите точки в календара, свързани с обреди за осигуряване и прогноза. — Празникът на лятното слънцестоене като благоприятен момент за магии и гадания.— Еньовден като значителна дата у българите. — „Св. Еньо облича кожух и отива за сняг". — Влияние на евангелската легенда за Иван Предтеча. — Езически въззрения и обичаи, свързани с тая дата. — Къпане в реки; Купало. — Solstitium aestivum в класическия свят. — Култ на богиня Fors Fortuna в Рим; празнуване на 24 юни като ден за предугаждане съдба. — Еньовденските обичаи в днешна Европа: амалгама от домашни традиции и източни влияния — Вавилонският Тамуз в западни отражения. — Синодикът на цар Борил против езическите обичаи на 24 юни. — Изобличенията в „Стоглав" в Русия. — Богомилската ерес и народните обичаи.

II. Празнуване на Еньовден у българите. — На тоя ден заранта слънцето играе и се завърта към зима.— Бране лековити и магически билки: еротически характер на песните по тоя случай. — Поетически мотиви: „Гана за билки в полето", „Рада омагьосва либе", „Змей люби мома". — Еньовски венец, еньовска китка и пр. в обичаите из България.—Ходене за билки на Гергьовден или на 1 май. — Сродни обичаи в Източна и Западна Европа. — Роля на самовнушението при обредното лекуване с магически треви.— Къпане и миене в целебни реки, извори и т. н.— Обичаи в Западна Европа. — Магия за дъжд, симулация на жертва за водните духове, или катартична магия? — Омиване преди култови действия в древния свят.— Отстраняване на физическо зло и на болести.

I. ПРАЗНИКЪТ НА ЛЯТНОТО СЛЪНЦЕСТОЕНЕ

Годишните моменти, от които датира далечното или непосредственото начало на решителна промяна във времето и които рано още се фиксират като критически дни в народния календар, дават сгоден повод за всевъзможни религиозно-магически действия, свързани тясно с практическия и особено със стопанския живот на земеделеца. Разбрал от прост опит настъпването на новия сезон и сериозно загрижен за предстоящата полска работа с всички опасности за посев, добитък и здраве, човекът на едно по-ниско културно равнище взима мерки да си осигури от рано добра реколта и се-

мейно благополучие, макар те да не зависят пряко от собствените му усилия. Във връзка с това неговият ум, измъчван от голямата неизвестност на очакваните резултати, иска да ги предугади по разни тайнствени знаци, найчесто по случайни съвпадения, които не могат да имат в действителност никакво симптоматично значение. Наивната мисъл на малокултурния човек е наклонна да смята, че най-жизнените лични и общи интереси са някак предопределени тъкмо в началото на новия годишен период и че е въпрос само на досетливо въображение да се изтълкуват пророческите указания, достъпни за всекиго. Волята за напътване на силите в природата по един желан път — чрез магически операции — върви ръка под ръка с любопитството да се познае по-отрано — чрез разни оракули — неизвестното действие на тия сили. Активен на практика, когато трябва да уведе една съдба, човекът не остава пасивен и в мисълта си, за да намери предварително едно успокоение. Той смесва в двата случая поради липса на достатъчно критика това, което е субективно дадено, именно процеси на умствената си дейност и емоционалното си възбуждение, с онова, което е закон на природата или съотношение между обективните явления, независими от нашите афекти, за да тегли мними логически последици от случайни съвпадения и да се гарантира по един ирационален начин за бъдещето. Той е заклинател и пророк, лекар и вражалец, все по силата на един магически мироглед, обусловен от общото духовно състояние на средата.

Празникът на лятното слънцестоене минава още от древни времена като един от най-благоприятните годишни термини за всякакъв род магия и гадания. Твърде рано и независимо в разни страни 24 юни става средище на голям кръг обреди и поверия с подобен характер — тъкмо защото тая дата образува важен момент в развоя на климатическите условия и на икономическия бит. Ако напредналите религиозни системи се абстрахират донякъде от астрономически наблюдения и стопански интереси, за да признават една празнична година, пригъкмена в някои точки от хора на теоложката спекулация, малокултурните или варварските народи в Европа, заемайки принципа на слънчевата година от по-старите центрове на цивилизацията (Вавилон, Египет, Рим) или осланяйки се на своя домашна астрономическа теория, държат преди всичко на практически нужди и подреждат своите литургически и магически обичаи в зависимост от земеделския труд и условията на годишното време. Подобно на много други народи по цял свят, те считат високите точки в календара като еквивалентни на съответния годишен период, така че извършеното на 24 юни има стойност за целия интервал до последващия голям празник: профилактичен огън, симпатическа магия, прогноза и т. н. Още с отварянето на сезона се извършват традиционните обреди, за да се ангажира вече оттогава чрез магия, заклеване, игра, подражание и т. н. онова, което ще настъпи само постепенно, както и за да се освети чрез празника в началото всичко желано за по-късно.[1]

Нашият народ, макар и повлиян от календарни въззрения и култова практика на класическите народи, остава в голяма степен верен на тия прастари натуралистически идеи, за да ги спаси дори под християнска

---

[1] H. Hubert et M. Mauss, Etude sommaire de la représentation du temps, Mélanges d'Histoire des Religions, Paris, 1909, 189 сл., 202.

набожност в християнските празници. Еньовден, денят на Иван Предтеча, ще е бил някога у тракийци и славяни, прадеди на днешните българи, значителна дата в популярния календар, ако съдим по това, което е той днес в празниците и поверията у всички българи. Той минава за най-висока точка на лятното слънце и от тоя ден започва упадъкът на слънчевата сила, та и далечното настъпване на зимата. Представяйки си годишните периоди поетическо-алегорически под образа и с името на светеца, чествуван в началото, нашият народ приписва зимни атрибути на св. Еню, който персонифицира поврата към ниско слънце и казва: „Еньо си наметнал кожуха, да върви за сняг“;[2] „Еньо си облича клашника и отива за сняг“; „Днес (24 юни) Еню навлича дебел кожух и потегля за сняг“; и т. н.[3] Еньо в случая е гръцкото име на светеца, „Αϊ-Γιαννης“, което в Тракия се произнася Яни; и денят на летния св. Иван се нарича „Янювден“ на юг, Еньовден на север (с преглас на я в е), все като свидетелство за едно културно влияние, със заемка на някои обреди и поверия, каквото напр. на обичая „Еньова буля“.

Няма съмнение, че върху народния празник на 24 юни упражнява известно влияние евангелската легенда за светеца, чието рождение се пада на тая дата. Защото още твърде рано Йоан Кръстител, Предтеча на Исус, получава определено място в календара и бива чествуван няколко пъти през годината със свой цикъл празници, именно на 24 юни (рождение), на 29 август (посичане, смърт), на 7 януари (Ивановден) и на 24 септември (девет месеца преди 24 юни), деня на неговото зачатие.[1] Първата дата се избира в зависимост от празнуването на Коледа. Щом към средата на IV век Рождество Христово се фиксира на 25 декември, от само себе си се определя и дата на Еньовден. Изходна точка на изчислението служат думите на евенгелиста Лука (1, 26) за идването на свят на Йоан шест месеца преди Христос, при което 24 юни се взима за това, че древният римски календар брои тъкмо

[2] П. Р. Славейков, Бълг. Притчи, I, 169. Срв. там II, 106; „Свети Еньо наметнал кожуха за сняг“. — В Западна България се мисли за св. Тодор (февруари), че „обличал девет кожуси и на тоя ден отивал при Бога, за да проси лято“. Д. Маринов, Жива старина, I, 122.

[3] СбНУН, XXII—XXIII, II (Трявна); Ив. Кирилов, Бащино огнище 87 (Елена). — Подобна представа се свързва и с други дати, близки до 24 юни. В Кюстендилско на 11 юни празнуват св. Вартоломей, и селяните вярват, че от тоя ден нататък „слънцето се завърта на зиме“. Н. Захариев, СбНУН. XXXII, 159. — Срещу летни св. Атанас (5 юли) момичета и момчета, по съобщението на Л. Каравелов, „Съчинения“, II, 124, и „Памятники“, 237, излизали около полунощ на улицата и очаквали да чуят как св. Атанас ще да се качи на планината и ще запее:

Ела, зимо, мина лято,
И донеси дълги нощи
Със седенки, със преденки.

Песента гласи по-пълно:

Ял-л-ла!
Иди зима, отиде си лято!
И закарай вакли овце,
Да зимуват, да нощуват,
И изпъди щъркелете,
Щъркелете с ластавички.
Дойди зимо, иди лято!
Та донеси дльги нощи,
Със седенки, със преденки.

Обратно, спор. Раковски, Показалец, II, младите ходят на първа пролет в гората, да слушат мома, като вика: „Иди си, зима, да доди лято!“

[4] K. A. Heinrich Kellner, Heortologie, Freiburg, 1901, 138 сл.

тоя ден, а не 25 юни, за летен солстиций. Към това изчисление прилягат добре думите на самия Йоан: „Той (Христос) ще расте, а аз ще намалявам", които св. Августин коментира сполучливо така: „Днес, когато денят почва да намалява, е роден Йоан, за да се унижи човекът; а тогава, когато денят почва да расте, се ражда Христос, за да се възвиси Бог." Йоан Кръстител е един от най-старите светци на християнската черква, макар да не е още споменат в календара на Филокала (354 г.); синодът в Агде от 506 г. брои деня му (Рождение) между най-големите празници, на които вярващите трябва да присъствуват на обща служба. И това значение на празника се разбира лесно както от ролята на мъченика като предтеча на Месия, така и от неговата тъй трагична смърт.

Главната сила на народния празник иде обаче не толкова от литургията на християнския мъченик, колкото от езическите въззрения и обичаи, свързани с тая дата. Бихме могли вече по аналогия да допускаме: както Коледа иде да измести или погълне дохристиянски обреди по време на зимното слънцестоене, така че тяхната популярност допринася и за закрепване на заетия празник, лишен от друга опора в традициите, така денят на Йоан Предтеча бива фиксиран от черквата към един трудно изкореним празник на езичниците по време на лятно слънцестоене, за да се притули всичко похабно и осъдително в него. Че това ще е било наистина така, показва ни вече изричното свидетелство на св. Августин за лустрациите на Еньовден, които той осъжда като нехристиянски. Големият черковен отец, покръстен в 387 г., свидетелствува за такъв обичай в Либия; „natali Johannis de solemnitate superstitiosa pagana Christiani ad mare veniebant, et se baptizabant".[5] И това иде да потвърди, че къпането в извори, реки и други води на Еньовден няма първоначално нищо християнско в себе си, макар по-късно то и да се търпи като мним спомен от кръщението в Йордан. Не вече в Африка, а далеко на север, у русите, ние имаме сходни показания за средлетни езически традиции в средните векове, както напр. в Густинската летопис, съставителят на която говори за Купало, олицетворения празник на 24 юни: „Купало, яко же мнютъ, бяше бог обилия, яко же у еллин Церес, ему же безумнии за обилие благодарение приношаху в то время, егда имяме настати жатва. Сему Купалу-бесу еще и доныше по некоих странах безумнии память совершают, начеише июня 23 дня в навечерие Рождества Йоана Предтеча даже до жатвы. . ." Но за тоя руски празник ще говоря по-нататък.

Култ на Fors Fortuna и гадаене по жребие

Има обаче и нещо друго. Дълго време преди тия свидетелства на Августин и на руския хронограф денят 24 юни е бил чествуван край Средиземно море и специално в Италия по начин, който също подсеща за съвременни обичаи в Европа, осъждани от черквата. Ако за варварските народи на древността нямаме никакви положителни сведения относно solstitium aestivum, за класическия свят ние знаем факти, които подчертават косвено характера на еньовденската обредност на запад, север и изток. Именно на

[5] Вж. съответното място от Августин, Opera, v.V, 1683, 903, у J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 490.

24 юни е била чествувана в Рим, и то от по-ниските слоеве, богинята на щастието, Fortuna. Ежегодно на тоя ден от календара са се стичали поклонници в двата твърде стари храма на богинята, основани по преданието от Servius Tullius (VI в. пр. н. е.), тоя любимец на народа, смятан за истинско чадо на щастието (Fortunae filius у Хораций), понеже се е издигнал от презрян син на робиня до царския трон. Единият храм, наречен Fors Fortuna, се е намирал извън града, на десния бряг на Тибър, при камъка на първата миля по Via Portuensis, другият, наречен просто Fortuna, е красял Forum Boarium и се отличавал с прикрита дървена статуя — на цар Сервий (според едни) или на богиня Фортуна (според други). Към първия идва в 293 г. пр. н. е. едно ново светилище на богинята, построено от консула Sp. Carvilius (победител над самнитите и етруските) при камъка на шестата миля по Via Portuensis. И двата тия храма в същата посока извън града са били цел на масово посещение в определен ден на годината. „На 24 юни, нашия Еньовден, пише Л. Преллер, се пада храмовият празник, на който особено всички потиснати и изпълнени от надежди, включително робите, се стичат от целия град към тази Fortuna, било по мостовете, било с лодки по реката, която този ден носи много весел и лекомислен народ; лодките тогава са окичени с цветя, а гребците пият храбро и пеят радостно в чест на добрия цар и на срамежливата му любовница."[6]

Понеже и по-късните селски календари на римляните не пропускат да отбележат празника, а Columella (X, 316) изрично иска след благополучно прибрана жетва: celebres Fortis Fortunae dicite laudes, оправдано е заключението на Маркарт и Висова[7], че Fors Fortuna се е схващала в най-древно време като богиня на земеделието, застъпница на съдбините, които предопределят работата на селянина, заради което и храмовете ѝ са се намирали първоначално извън града, на полето. Във времето на Цицерон (de leg. II, 28) обаче Fortuna се смята богиня на сляпата случайност — и празникът на 24 юни се тачи от хора, които предоставят успеха си на случая. С оглед към старията култ на Фортуна характерно е това, че храмът на богинята в Praeneste е притежавал, към края на републиката, знаменит оракул и че там са били оставяни от жени надписи, в които става дума за nationu cratia, т. е. благодат по деца. Характерно е също, че този храм на Fortuna Primigenia, от който има запазени и сега значителни развалини, е дължал богатството и славата си на своите гадатели: гадаенето е ставало чрез жребие (sortes), т. е. чрез надписани дъбови пръчици, които едно дете смесвало и после вадело.[8] Най-сетне не би трябвало да се забравя, че култът на богиня Фортуна се свързва след Август с култа на императорите и на други знатни лица, така че лоялността на поданиците често се изразява в Рим и в провинциите чрез посвещения pro salute et reditu imperatoris на тая богиня. Тя добива и свой специален образ като Fortuna Redux (т. е. богиня на ща-

[6] L. Preller, Römische Mythologie, II, 1883, 180.

[7] J. Marquart, Le culte chez les Romains, Paris, 1890, II 369; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München, 1902, 206.

[8] L. Preller, ц. с., 189; G. Wissowa, ц. с., 207. — Според приготвената от някакво чудо маслинено дърво arca (ковчеже), в която се пазели тия пръчици за жребие, бог Юпитер, чиято статуя се намирала край тази на Фортуна в Praeneste, носи прозвището Arcanus. Легендата разказва как един благороден пренестинец узнал в съня си, че трябва да копае в скалата, на която стои храмът, и как той открил там дъбовите пръчици, написани със старински знаци. — Гаданието per sortes е било познато и другаде в Италия; имало е и частни гадатели, sortillegi. L. Preller, ц. с., 190.

стливото заминаване и връщане) по случай пристигането на Август в 19 г. пр. н. е. от Азия в Рим. Траян отива по-далеч и учредява собствен храм на Фортуна като обща световна сила, в който храм се принася жертва на първия ден на Нова година.[9]

Вземем ли пред вид колко всеобщи са днес еньовденските обичаи в Европа и как те се досягат в основната си идея с древните култове и магии, ние бихме имали право да вярваме, че тук се касае за една амалгама от домашно и чуждо, от северно и южно. И вярно остава принципиалното гледище на Веселовски[10] за необходимостта да стоим на почвата на по-широко сравнение при тълкуването на тази обредност, за да не изпаднем в частни, областни обяснения на битовите черти и суеверия. Като сравнява сардинско-сицилийските обичаи за къпане срещу Еньовден и за насаждане цветя в саксии с древните Адонисови градинки и къпането статуята на Тамуз сред лято, Фрезър[11] обобщава взаимодействието между семитско-картагенската обредност и прастария италиански фолклор по следния начин: „Средлетните игри на децата в Сардиния и Сицилия изглеждат като пряко продължение на картагенските обреди за Тамуз. И все пак средлетният празник е тъй широко разпространен и тъй дълбоко вкоренен в Централна и Северна Европа, щото не ни е позволено да го възвеждаме навсякъде към ориенталското потекло изобщо и към култа на Адонис частно. Той изглежда да бъде по-скоро нещо туземно, отколкото нещо екзотично, внесено от Изток. Ние ще сторим следователно по-добре да предположим, че в един отдалечен период сходни начини на мисълта, почиващи на сходни нужди, са накарали хората независимо в различни земи, от Северно море до Ефрат, да празнуват лятното слънцестоене с обичаи, които, макар и да се отличават в някои неща, все пак се съгласуват тясно; че в историческо време една вълна от източно влияние, дошла може би от Вавилония, носи Тамузовата или Адонисова форма на празника към запад, за да съвпадне с туземната форма на един сроден празник; и че под натиска на римската цивилизация тези различни, по сходни традиции се обединяват взаимно и кристализират в разновидни образувания, които съществуват едно край друго. Черквата, неспособна да ги потъпче съвсем, премахва, доколкото може, по-грубите им черти и менейки изкусно имената, позволява им да виреят като християнски. И което тук казваме за средлетните празници, може да се приложи навярно mutatis mutandis и за пролетните празници.“

Това схващане изтъква изобщо правилно международния характер на европейската народна обредност и единствената добавка, която би могла да се внесе към него, е да се подчертае по-настойчиво силата на домашните традиции, чието потекло се губи в тъмата на предисторията. Чуждото културно-ориенталско влияние изглежда само затова по-голямо, че ни е добре документирано. Но то едва ли превишава значението на гръцката и римската митоложко-магическа старина, когато се касае да обясним северноевропейските обичаи и поверия.

---

[9] L. Preller, ц. с., 187; G. Wissowa, ц. с., 212.
[10] А. Н. Веселовский. ЖМНПр. 1894, февраль, 287.
[11] J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, 1907, 207.

Българската еньовденска обредност, изцяло взета, представлява един вариетет към типичния средлетен празник, познат във всички страни на Европа, и изследването трябва да посочи в частност с какво се характеризират нашите катартични обичаи, магии за плодородие и гадания, прикрепени към 24 юни, по отношение на онова, което е успоредица или извор във фолклора другаде. Че съвременната наша обредност възлиза с известни свои елементи към по-стари епохи, свидетелствува вече един такъв документ, какъвто е Синодикът на цар Борил от XIII век. Между другите анатеми срещу езически и еретически въззрения тук четем и следната:

Иже іовнїа мца кд днь на рождьство іѡанна кртлѣ творащии влъшвенїа. и плѡдовь влаченїа. и елика въ тж нощь скврънная творать таинства и еллинстѣи слоужбѣ подобнаа анаѳема.

Това старобългарско разобличение,[12] твърде кратко и донякъде тъмно, напомня по съдържание и тон възмущенията на някои руски черковници по повод на разпуснатите игри на Еньовден. Игумен Памфилий (1504) разказва напр. как в светата нощ срещу „велий празник", деня Рождество Предтечево, „мало не весь град возмятется, и в селех возбесяться, в бубни и в сопели и гудением струнним и всякими не подобными играньми сатанинскими, плесканием и плясанием; женам-же и девкам и главами кивание, и устами их неприязнен клич, вся скверныя бесовския песни, и хребтом их вихляние, и ногам их скакание и топтание; ту есть мужем и отроком великое падение, мужеско, женско и девичье шептание, блудное им воззрение, и женам мужатым осквернение, и девам растление". Знаменитият Стоглав[13] знае също „еллинское бесование, различные игры и плясание в навечерие праздника Рождества Христова и против праздника Рождества Иоана Предтечи в ночи", както и за празника на Купало, когато „неции, пожар запалив, предскакаху по древнему некоему обычаю". Той ни съобщава също, че „против празднике Рождества Иоанна Предтечи и в нощи на самый праздник, и във весь день и до нощи мужи и жены и дети в домех и по улицам и ходя и по водам, глумы творят всякими играми, гусьми и иными многими виды и скаредными образовании. И егда нощь мимо ходит, тогда отходят в роще с великим кричанием, аки бесни, омываются водою"[14].

В осветлението на тези руски свидетелства, както и на подобните от Запад, които започват още в VII век.[15] тъмната формула на нашия Синодик

[12] М. Г. Попруженко, Синодик Царя Борила, Одесса. 1899, 33.

[13] Това е сборник в 100 глави, гдето е даден преглед на мненията и постановленията на московския духовен събор от 1551 г., свикан от цар Иоан IV. Сборът има пред вид еднакво и черковни, и светски въпроси, внасяйки ред в живота на руското духовенство.

[14] Вж. тези свидетелства у А. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу I, 444; А. Весебовский, Отчет о Труды этногр.-статистич. экспедиции Чубинскаго. Записки Имп. Акад. Наук, XXVII, 1885, 22; А. Соболевский, Материалы и исследования в области слав. филологии и археологии. СПбг., 1910, 259; L. von Schröder, Arische Religion, II, 246, 256, 319.

[15] Във Vita на св. Elegius се препоръчва: Nullus in festivate sancti Joannis vel quibuslibet sanctorum solemnitatibus, solstitia, aut vallationes, vel saltationes, ad caraulas, aut cantica diabolica exerceat. Migne, Patrol. lat. 87,528.

като че добива своя по-определен и точен смисъл. Ако нашият аноним говори изобщо за скверни тайнства и елински обреди, чуждите по-категорични проповеди изтъкват паленето и прескачането на огньове, нощните бесни танци и свирни, сатанинските песни, срамното блудство на мъже, жени и моми и къпането в зори. Какво значат „вльшвения" и „плодов влачения" на Синодика, личи пък от днешната наша обредност с разните гадания и магиите за ограбване чуждите ниви. Могло би да се пита, като се знае, че Синодикът е преведен от гръцки, дали това запрещение не възлиза също към гръцкия оргинал. Но интересно е, че тъкмо тая и други няколко точки от анатемите против богомилите (защото Синодикът възниква тъкмо след търновския събор на 1211 г., свикан по инициатива на цар Борил за осъждане и оборване на богомилската ерес) не се съдържат във византийските извори, та не е изключена възможността да имат те пред вид не само чужди, но и домашни езически преживелици.[16] Богомилски обаче надали са били всички осъдени от черквата обичаи. Официалното духовенство смесва произволно народно-суеверно и доктринерско-езическо, приписвайки на омразните сектанти всичко, което извиква възмущението ѝ. Основание за това тя е имала донякъде и в обстоятелството, че богомилите са поддържали някои от популярните правни институти и народни обичаи,[17] подбудени било от демагогия, било от искрен демократически протест срещу социалните недъзи и чуждата културна изтънченост, насаждани отгоре. С течение на времето, когато усърдието на проповедниците намалява и смешението между езическо и християнско става все по-голямо, черквата става безгрижна за невинните народни тържества и ги търпи толкова по-охотно като весел празник, че всичко похабно и разпуснато — поне у нас — се изоставя. Всякак еньовденската обредност не знае вече, с редки изключения, нищо дионисовско, нищо грубо-еротическо и поезията взима връх над един обреден реализъм, в който по-рано са се счували отзвуци от далечна старина, морално тъй индиферентна, когато се касае за магически действия. Само карнавалските кукерски игри към средата или края на зимата са запазили — в мимическа форма — прелишната първобитна оргиастика.

II. ЛЕКОВИТИ И МАГИЧЕСКИ БИЛКИ

И за българите важи това, което старият Афанасьев говори за всички славяни: „Наравне с прочими родствеными племенами, славяне при летнем повороте солнца возжигають костры, совершают омовение в реках и источниках и собирают целебные травы."[18] Би трябвало само да се добави, че паленето огньове на тоя ден е почти изчезнало у нас, но че в замяна стават някои гадания и магии, които се повтарят и на други дати, бележити в прогностическо отношение.

В съзнанието на простия народ денят 24 юни има значение на голям предел в календара като точка на лятното слънцестоене. Независимо от пословичния израз за дядо Еньо, който на този ден си обличал кожуха за сняг, вярва се в Тревненско, че все тогава слънцето при изгряване се „п р е-

[16] М. Г. П о п р у ж е н к о, ц. с., 75, 82, 167.
[17] Н. Г. Б л а г о е в, Правни и социални възгледи на богомилите, София, 1912, 30.
[18] А. А ф а н а с ь е в, Поэтические воззрения, III, 714.

каничвало три пъти и се връщало назад"; затова хората, особено жените и децата, „излизат на някоя чука, преди да изгрее слънцето, и гледат, кога изгрява, как ще играе".[19] В Станимака (Асеновград) също „излизат на „Янюф-ден" в тъмни зори отвън града по върховете, „да гледат изгряването на слънцето, което се въртяло тоя ден".[20] В селата около Гюмюрджина някои заръчват срещу Еньовден на майките си да ги събудят рано, за да гледат как „слънцето играе га излйна (излиза)."[21] Раковски съобщава за Котел как бабите разправяли, че на Еньовден „слънце, доде еще не пущало зари, играяло с две саби в ръце, а други думът, чи ся въртяло насам, нататък"[22]. Във връзка с това поверие стои и обичаят в Одринско да си мият жените на Еньовден главите преди изгрев-слънце, като наричат: „Какту са върти слънциту, тъй да ми търчи кусътъ."[23] Идеята за астрономически поврат по силата на наивно прагматизиране води към легендата за въртене, игране и танцуване със саби в ръце, при което твърде естествено към магическата дата в календара, когато се сбъдват желанията, се осланя и народноетимоложкото заклеване за бързо растене (търчене, тимане, слитване) на косата. У французи, литовци, руси също има това поверие за въртене или игране на слънцето. В Лорен, „le 24 Juin, jour de Saint Jean, quelques personnes vont (de grand matin) sur une montagne élevée, et y attendent le lever du soleil, pour le voir danser"[24]. Литовците вярват, че слънцето преливало на Еньовден цвета си от синьо в червено, жълто и т. н. „Който види тази игра, той ще бъде през цял живот щастлив", казват те, и една тяхна песен гласи: „Млади момчета, млади момичета, не спете в Ивановата нощ! Тогава вие ще видите как слънцето играе."[25]

Треви и цветя, събрани срещу празника на 24 юни или на самия празник, притежават магическа целебна и предпазителна сила. Еньовден означава край на лятната растителност, св. Еньо намята клашник за зима и билките от тоя ден нататък губят своята жизнена мощ. Брането лековити билки у народа става изобщо на дни, които осветяват по тайнствен начин всичко извършено тогава: през Русалската неделя, на Еньовден и т. н. Защото значението на един тържествен акт зависи не само от неговата собствена същина или от псевдорационалното му осмисляне, но и от често външната календарна локализация, с повдигнатото настроение на годишния момент и съвкупността от религиозно-магически традиции. Доколко Еньовден е par excellence ден за събиране билки, личи вече от популярния епитет на светеца, „свети Иван Бильобер".[26] И по обреднопоетически апотеоз на човешките на-

---

[19] СбНУН, XXII—XXIII, 11.

[20] Ст. Н. Шишков, Родопски напредък, I, 193, 226.

[21] Мой запис от 1923 г. — В Струга на св. Вартоломей (11 юни) се става рано, за да се види слънцето при изгряване как се завърта към зима, СбНУН, IV, 93.

[22] Раковски, Показалец, II, 22.

[23] М. Арнаудов, СпБАН, VI, 1913, 119.

[24] J. Grimm, Deutsche Mythologie III, 485. Срв. L. von Schröder, Arische Religion, II, 37, 48, 71.

[25] Э. Вольтер, Материалы для Этногорафии латыш края, СПбг, 1890, I, 48. — За русите вж. напр. Бериан, „Календарь. . . във Вилнской губ." Известия Русс. геогр. общ. 1867. о. о. 22.

[26] П. Ц. Любенов, Самовили и самодиви, 136; Д. Маринов, Жива старина, I, 176, СбНУН, XXVIII, 489; В. Качановский, Памятники б. нар. творчества, 14; Срп. Етногр. Зборник, XVI, 170; Й. Захариев, СбНУН, XXX, 159.

мерения и действия песните говорят не само за моми и момци, отишли из поле и гора да късат цветя, да вият венци и т. н., но и за самия светец Еньо, „тръгнал с кола за биле“. Светецът среща младите и те го уверяват, че билките са вече обрани за мляко по кравите и масло по овцете.[27] В еньовденска песен от Бургаско бездетната Домна царица пита слънцето:

Като ми грееш ясно, високо,
Та да не знаеш билье за рожба,
Билье за рожба, за клето сърдце?

И слънцето отговаря:

Знаем го, знаем, Домна царице,
Яла го кажат много далеко,
Много далеко и много скъпо. . .
Чобан го бере стадо да кърми
За шеро егнье, за пресно млеко.

Домна царица моли слънцето:

Набери ми го, донеси ми го,
Аз да го вара, аз да го пия,
Дано стана пълна непразна.[28]

Еньовските билки, значи, не само лекуват обикновени болести и засилват родовитост и мляко на закърмените с тях овци и крави, но действуват магически-целебно и на бездетните, щом безплодието се схваща у народа също като болест. На първо място обаче тия билки се берат и вият на китки от момите, както показва песента от Софийско:

Рано рани Маргита девойка,
Рано рани на ден на Яневден,
Рано рани, рано да отиде
У полето, у росно ливагье,
Да набере цвекье меризливо,
Да увие Я н е в с к а т а к и т к а. . .[29]

В зависимост от еротическия момент на празнуването нататък песента говори как момата билеберка среща поред овчар, орач и терзия, които ѝ предлагат да „обият“ росата по тревата, та да не си мокри поли и чехли. И момата отказва на първите двама, за да си намери прилика само у терзията.[30]

Песни за магически билки

Народната песен разработва често мотиви, в които е приплетена обредно-магическата употреба на еньовденските билки. Ще приведем тук някои непубликувани досега лирическо-баладни текстове, крайно интересни с ог-

---

[27] Срв. в гл. V песните от Лозенград и Селиолу.

[28] Д. М а р и н о в, Известия на Етнограф. музей I, 1907, 16; СбНУН, XXVIII, 494. В скъсен вар. Домна царица ходи да бере „сугрина рано“ сама „билки за рожба“, СбНУН. XXVIII, 491.

[29] СбНУН, II, 32, с. Локорско.

[30] Оная „яневска китка“, брана преди слънце от моми и жени, се пази за лек през годината, и когато някого заболи глава или го разтресе, дава му се да се прикади с нея; с нея закърмят и добитъка, когато видят да е нефелит, СбНУН, XIII, 171.

лед на подробностите си в тая точка. Такя една песен от Чирпанско[31] разказва за моми, които на Еньовден ходят в поле широко, да берат билки и да мамят момци:

Гана за билки в полето

Мама Гани дума: Гане, синко Гане,
Що си замръкнала, Гане, синко Гане,
На ден ми Еньовден, Гане, синко Гане,
С аргати на нива, Гане, синко Гане,
С косачи в ливади, Гане, синко Гане?
Снопи ли си влякла, Гане, синко Гане,
Или кръсци клала, Гане, синко Гане;
Сено ли си брала, Гане, синко Гане,
Или купи трупа, Гане, синко Гане?
Гана мами дума: Мамо, мила мамо,
Ти кога ме питаш, право да ти кажа:
Не съм снопи влякла, нито кръсци клала,
Нито кръсци клала, с аргати на нива;
Не съм сено брала, нито купи трупала,
Нито купи трупала с косачи в ливади.
Срещнаха ме, мамо, мойте мили дружки,
Че ходихме, мамо, на ден ми Еньовден,
Във поле широко, билки да си берем,
Билки да береме, момци да мамиме.[32]

Как става това мамене на момци, излага песента от същия край, Чирпанско, в която става дума за магия с ония билки, варени в ново гърне и наричани в съгласие с народната етимология — омана за омайване, вратика за завъртане и дюлюнянка за отделяне на либето:

Рада омагьосна либе

Рада си жетва женеше
На нехна нива голяма.
Женала, що е женала,
Че си жетвата остави.
Отиде Рада за билки,
Билките да си набере:
Омана и въртигата,
Пустата дюлюлянката.
А омана е набрала
На личен ден ми Гергьовден,
А въртига е набрала
На личен ден ми Еньовден,

[31] Тая песен, както и следните, ми бяха доставени от М. Пчеларов. Той ги е записал от старата си майка, родом от с. Западно Шивачево (Каратерзилери), Чирпанско.
[32] Пее се на Еньовден и на жетва.

А дюлюлянка ѝ набрала
На личен ден ми Петровден.
Радо ле, магьоснице ле!
Ново е гърне купила,
Че си огъня наклала.
Турнала ѝ билки да вари,
Варила и нарчала:
„Омано, омай ми либе!
Вертиго, завърти либе!
Пустата дюлюлянката,
Дюлюлянко, задели либе
От пътя, от кръстом пътя,
При мене либе да дойде,
Двамата да се земиме!“
Либе из пътя вървеше,
Дюлюлянка либе задели,
От пътя, от кръстом пътя,
Че го при Рада насочи. . .
Либе при Рада отиде,
Рада на либе думаше:
„Хайде, либе, да те наръся,
Много е, либе, горещо,
Та да се, либе, разхладиш.“
Че си го Рада наръси.
Като го Рада наръси,
Либе се не разхладило,
Ами се още сгорещи;
Че си при Рада отиде,
Отиде да я пригърне.
Либе си Рада пригърна
И си на нея думаше:
„Радо льо, магьоснице ле!
Че как ме, Радо, магьоса
Та ме от пътя отдели,
От пътя, от кръстом пътя?“
Рада на либе думаше:
„Ази те, либе, не дела,
А те те либе отделят,
Моите билки хубави:
Омана и въртигата,
Пустата дюлюлянка.“[33]

Но еньовденските билки могат да служат и за друга цел, като магия за пропъждане. Трета песен, вариант към толкова разпространения мотив „Змей люби мома“,[34] говори за мома, която бере на личния ден, Еньовден, магически билки, за да омрази с тях любовника си змей:

[33] Песента се пее на хоро. Всеки стих се повтаря два пъти.
[34] Срв. най-новите варианти в моята Северна Добруджа, 1923, № 98 и сл.

Змей люби мома

Змей гора префръкна, че в ливади кацна:
Там Гана завари, че на Гана дума:
Гане, първо либе, що шеш, Гане, тука
Във росно ливаде, хем росно, хем кално?
Гана змею дума: Змеьо, първо либе,
Ти кога ме питаш, право да ти кажа.
Аз съм дошла тука билки да си бера,
Че днеска е, либе, личен ден Еньовден,
Та билки се берат, билки да набера —
Жълтата вертига и комонигата
И едностръката синята тентява;
Майка ми е, либе, върла магьосница,
Та да й занеса, да занеса, либе,
Та да ме накъди, накъди и поръси,
Змей да мене люби. — Щом му Гана каза,
Змей гора префръкна, там Гана остави.[35]

Еньовски венец и еньовска китка в българските обичаи

Цветя и треви от Еньовден, увити на китки или на венец, притежават изобщо големи магически добродетели. От разни краища на България ние имаме сведения за обичай на младите, а също тъй и на старите, еднакво на моми, жени и биляри, да излизат и берат из поле и гора разни бурени. От миналите векове ние имаме проповеди на черковниците против бродници и баснарки, които си служат с разни „билявица", за да правят магии: този род народни лекари будят негодуването на добрите християни и те биват анатемосвани като антихристови ученици.[36] Но изкуството им не е забравено и в ново време особено във връзка с Еньовден. „В него ден, пише Раковски за Котел,[37] рано, преди да изгрее слънце, ходят по гора баби, моми, булки и деца, та берат различни цветия, а особено баби берат треви и буряни, коих наричат Енюви билки и Енювец цветие, кое е жълто и е прилично на скръш. Къту са завърнат у дома си, еще доде не е изгреяло слънце, сваряват тия цветове и къпят ся с тях. Оставят же и неварено цвете и го оплитат на венец, кого държат цяла година, то ест до други Енюв дън,

[35] Билките „омразни и разделни", които майка на мома бере, за да отпъди змея любовник — и те са най-често вратика, комуника и тинтява, — се варят посред нощ в ново гърне, „необгорвано", и то от майката, която трябва да бъде „хем гола, хем гологлава". Срв. вар. Ц. Гичев, Труд, IV, 1892, 547.

[36] В един ръкопис от XVIII век, намерен в с. Рила, стои „Слово ради самовилы, и бродници, и магесницы, и юбаялници". Тук изброените видове магьосници, към които идат баснарки и биляре, са наречени „антихристови оученицы", и които хора ходят при тях за лек, те са „идолопоклонци" — както са и ония, „които ляют йолово и които веруят на бас, на залагане, чародеяние,. . . кои жены и арицаюг се лекарицы, да дават билявища". — Във второ слово, посветено на същия предмет, се цитират „безумны человецы, които говорят: магыя моне сотворена и не раждам, а други каже: магия мне сотворена и умирают ми деца, а други каже оу каще имам магыи, и ненде ми работа напред, а други каже пот магия ми нетрая ми добицы". — В. Качановский, Памятники болгарскаго народнаго творчество, СПбг, 1882, 22 сл. — Подобни руски изобличения от XVI век вж. по-долу.

[37] Г. С. Раковски, Показалец, 11.

доде наберат ново. От той-зи венец земат по малко през цяла година и къдят болящих." — Бр. Миладинови съобщават за Кукуш, Македония, че на Ивановден старите жени берели лековити билки и че във Воден тези билки висели по дюкяните, „за да имает повике покуптици".[38] Л. Каравелов говори за Копривщица, че събраните „еньови билки" (теменуга, тинтява, подбел и пр.) се варят преди изгрев слънце и че с тях се мият за избава от зли духове, като чума, таласъм, вампир, караконджо и от магии.[39] В Ксантийско (с. Еникьой и Габрово) бабите берат на „Янювден" разни треви и билки за лекуване през годината, а момите вият китки, по които наричат за женитбата си. Така и в Ахъчелебийско, когато момите ще си напяват пръстените на 24 юни, вечерта срещу „Йенюф-ден" ще наберат едно особено бяло цвете, наречено: „йенюска китка" или „йенювичька" и всяка мома ще си извие китка от него. Между песните, които придружават наричанията при обичая „Еньова буля", една гласи:

Моме, мари, машька моме,
Лету-ну са изминува,
Китьки-не ти прицветеват,
Ти нищеш ли да се главиш?[40]

В Даръдере (Златоград), по съобщението на Ст. Н. Шишков,[41] срещу Еньовден „берат известното цвете, наричано тук „енювичька", тръне, млечок и още някои бурени и цветя, и с една част от тях утринта окичват къщните врата, а с другите извиват толкова китки, колкото са члена в семейството, и още една отделна, наречена на св. Еню. Над вратата още правят кръстни знакове от катран, за да не хващат домашните магии." Китките служат за наричания, както по-горе. В Берковско на 24 юни преди зори берат и кичат т. нар. „еньовски венец", през който провират децата и после го вдигат и пазят за през цяла година. От венеца късат трева и цветя и къпят с тях болните от треска, уроки и др.[42] — В Еленско преди изгрев слънце се берат енювче, синя жлъчка, лайка, званика, жълто кученце, метлика и други бурени, натапят се във вода и с нея някои се мият против главобол, падане коса, уроки, сбъхтване от самодивите и пр. Прави се и званиково масло за лек; хваща се „лепка", която се влачи край плетищата и с нея се запасват да не ги боли лятно време кръстът. След Еньовден в билките влизали злини, та затова вече не се берели.[43] — В Габровско леко-

[38] Бр. Миладинови, Бълг. нар. песны, 522. Срв. и К. Шапкарев, Сборник от бълг. нар. умотв. VII, 172, за охридските села.

[39] Л. Каравелов, Памятники, 234.

[40] Ст. Н. Шишков, Родопски старини, II, 39, III, 38.

[41] Ст. Н. Шишков, Родопски старини, IV, 42.

[42] С. Стамболов, СбНУН, XXI, 46.

[43] М. Арнаудов, СбНУН, XXVII, 355. — В разказа си „На Еневден", в. В. Поща от 4 август 1912, М. Московкара една бабичка да говори: „Моми, Еневден е утре, опичайте си ума! Нощес цъвти еневчето, а заран играе слънцето. Която от вас стана у зори, па се накиче с еневче и види слънцето как играе, ще се ожени тази година." — Ив. Кирилов, в битово-поетическите си спомени от детинство, ни говори за „белобрад знахар", който се щура с мрежа из ливадите. „Тук чубрика откъсне, там самостърка тинтява с корена изтръгва, татък на срамиче само цвета прекосва, по синори за татула занича, че билките през енювденско утро набрани най-добър цяр са за човешки болки и невярна болест по-леко се с тях изцерява. А кога най-ситно еньовче намери, стрък откъсна и над ухо го забоче, че зиме, кога му сън не иде, под глава да си го тури и лек сън да го занесе." Детето, което придружава баща си на тоя ден, се сили да види „танеца на слънцето" при изгрев. Ив. Кирилов, Бащино огнище, Плевен, 1919, 89 сл.

витите билки се берат от някои в течение на целия м. май и специално на Константиновден. Правило е да се берат те само на отиване, не на връщане.[44]

В Северозападна България според Д. Маринов[45] се берат билките вратика, комуника, чемерика, тинтява и особено еньовка и в къщи от тях се вие „еньовски венец". Две булки вземат венеца в ръце и догде моми и момци пеят около тях песни, другите се провикват. След това венецът се вдига в къщи или окачва под стрехата навън за цяла година и от него късат за лехусите, за болните от самодивска болест, против магии и пр. Билки се берат и на други дни — Гергьовден, св. Еремия, Спасовден, — но на Еньовден „бильобербата е обредна и повсеместна. На тоя ден не само врачките, билярките и магьосниците, които боравят с билки и бурене, берат билки, но бере и всяка жена, всяка баба — защото всяка билка, тоя ден набрана и изсушена, служи за цер." Билките — 77,5 на брой, според толкова болести по народната медицина — се вият на „яневска китка", която служи за лек през цялата година. Заболее ли някой от незнайна болест, взимат билки от китката и го кадят или запойват с нея. Заболее ли добитъкът от нефела или магии, вземат цветове от тая китка, стриват ги на прах и ги турят в кърмилото му. Всички тия билки се берат преди зори, при което билярките, врачките и магьосниците се пазят да ги не види някой, та вършат това в потайно време. На Еньовден берат и метли, с които метат в къщи, „за да няма лоши духове и таласъми"; берат се и „омразни и любовни билки", които се дават на моми и момци, за да се обичат или намразят.[46]

В пределите на Източна Сърбия, в Болевачки срез, рано преди слънце на Ивановден жени, девойки и деца берат по ливадите билки, които държат на сгодно място. Когато някой се разболее, те се варят и водата служи ту за пиене, ту за къпане. Друга част от тревите се плете на венец, който се поставя над вратата да стои до другия Ивановден; той е лековит против треска. В Лужница и Нишава на св. „Йован Бильобер" става същото. Около Жагубица пък момите берат по ливадите преди слънце треви, които вият на венче; пропусне ли го през ризата и погледне ли момъка, момата вярва, че той ще лудее по нея. Жените и бабите също берат треви, които привързват на тавана, като лек за хора и за добитъка.[47]

В някои югозападни български краища брането на лековити билки става на 23 април (Гергьовден) или на 1 май (св. Еремия). В Дебърско напр. на тия дни още в тъмни зори моми и млади невести отиват задружно из полето и гората и събират разни треви и цветя, които поставят във вода. С тая вода после мият главите си против болести, а тревите и цветята окачват по гърнетата, в които събират мляко. Ако на св. Еремия има призори роса, събират от нея и я пият за здраве — както правят това другаде у нас на Еньовден. Бабите някъде варят тревите и се къпят с тях през нощта. Между тревите има и такива, каквото напр. „миломужница" и „навалица", които са на голяма цена у младите жени. Те се носят в кърпа или се пришиват тайно в дрехите на мъжа, за да обича той жена си. Докато на Гер-

[44] СбНУН, III, 333.

[45] Д. Маринов, Жива старина, I, 176 сл.; СбНУН, XXVIII, 490 сл.

[46] За бране билки на Еньовден срв. още СбНУН, III, 275; IV, 93; XI, 82; XIII, 144; XVI—XVII, 144; XXII, II; Басанович, СбНУН, V, 78; Шапкарев, Сборник, VII, 172

[47] Срп. Етнографски зборник, XIV, 67; XVI, 140; XIX, 62.

гьовден се берат билките, моми и невести пеят и някои „билярски" песни като тази:

Кинисале ми двесте девойки,
Двесте девойки, триста невести,
Да ми е одит на биле-бране.
Двесте девойки биле копае,
Триста невести цвеке берее,
Цвеке берее, венци виее,
Венци виее на мошки деца.[48]

Другите песни от тоя билярски цикъл на Гергьовден ни увеждат в настроението на пролетния сезон и на момите-берачки с тяхната мисъл за женитба. Една от тия къси лирически припевки говори за бяла билка, която сама кани девойките да я берат, за да се китят и да я носят по пояси; друга ни вади сирота катуничица, която цъфти сред зима, в коложег (януари), понеже имала зла мащеха, която я „скорева мошне рано"; трета и четвърта дават разговора на две цветя, които поръчват на девойките и невестите да ги турят „все ден на пояси", а „нокя в студна вода"; пета говори за санджак-бег, който се поклонил на едната от двете моми, що шетали по ливадите му, а на другата нищо не рекъл; и т. н.[49]

Сродни обичаи в Източна и Западна Европа

Няма съмнение известна част от песни и обичаи с подобен характер са исконни пролетни, локализирани към един момент на годината, който означава пълен развой на растителността. Но друга част могат да бъдат и по-стари средлетни традиции, прехвърлени към по-ранна дата, Гергьовден, Нова година, зимен Ивановден, Коледа и други дни, едва когато Еньовден губи значението си на обредно-магическо средище, както това се наблюдава напр. при празничния огън или при напяването на пръстените.[50] У сърбите Гергьовден влиза напълно в ролята на главен пролетен празник, привлякъл често някои летни обичаи и замъглил Еньовден; у русите, гърците и румъните, наопаки, 24 юни пази още — както на Запад — старото си езическо значение с оглед към брането на лековити билки. В Сърбия (Шабачко, Косово и пр.) срещу Гергьовден момите берат цветя, топят ги във вода и с тая вода се мие лицето, за да бъде чисто и да расте косата. Тревата „златноглав" се носи като предохрана от всякаква немощ и още за да харесват момите на момците и жените на мъжете си. На Гергьовден майките къпят децата си във вода (на реката), гдето са турени разни треви.[51] В Русия събирачите на магически билки се преследват през XVI и XVII

[48] И. С. Ястребов, Обычаи и песни турецких сербов, СПбг, 1886, 143, 161; същата у В. Икономов, Сборник от старо-нар. песни и обичаи в Дебърско и Кичевско, София, 1893, 36, 40.

[49] Ястребов, ц. с., 147 сл.; Икономов, ц. с., 36 сл.

[50] Докато напр. в охридските села лековитите билки се берат на Еньовден, в самия гр. Охрид това става (с цветове от бозел, слез и липа) през целия м. май. К. Шапкарев, Сборник, VII, 172. — В Станимака берат на 1 февруари, Трифоновден, мълчешком една трева, която бучат в къщи против дървеници, Родопски напредък, I, 214. — В Рупчос лековити белки се берат и на Гергьовден, СбНУН, VIII, 141.

[51] М. Милоћевић, Живот срба сељака², II [illegible]-118; Српски Етнографски зборник, VII, 106, 268.

век наред с престъпниците. „Егда приходить великий празник, день Рождества Предтечева", пише един летописец, „исходят мужие и жены чаровницы по лугам и по болотам и в пустины и в дубравы, ищущи смертныя травы и приветрочрева, от травнаго зелия на пагубу человеком и скотом; ту же и дивия корения копают на потворение мужем своим. Сия вся творят действом диаволим, с приговоры сатанинскимы." Хванатите срещу летния Ивановден „ведуни" били налагани с тояги, тъй като „не повадно было бы носить и собирать травы и коренья". В поверията на руския народ 24 юни се явява ден на пълна зрелост за полските и горските треви и оттам това сбиране на лековити и други билки.[52] Билките имат сила само ако са късани рано преди зори на тоя ден или в нощта срещу него. С тях се кади болният, а във време на буря хвърлят се в пещта за предпазване от гръм. През нощта срещу празника, точно всред нощ, се разцъфтява папратта (папоротник); който откъсне от златноогнения ѝ цвят, той узнава бъдещето, скритите съкровища и други тайни. Девойките турят в косите си т. нар. липпык, за да се „прилепят" към тях момците; събират цвят от конопа и го разсипват пред вратите и оборите, за да не влиза вещицата. Някъде лечебните треви и листа се берат и по-рано, на Семик (четвъртъка от седмата неделя след Пасха) или на св. Троица, с тях се кичат къщи и черкви и те се пазят през цяла година против всякакви недъзи.[53]

Подобно бране на лековити билки, които служат против треска и други болести и предпазват от духове и вещици, се знае и на Запад.[54] Във Франция при този обичай на Еньовден се пазят две правила: 1) преди брането трябва да се пости и 2) билките трябва да се късат в тъмни зори. В планинските села на Прованс напр. жителите излизат на Еньовден още преди изгрев слънце на някоя височина, за да посрещнат с викове, свирене на рог и дрънкане звънци появата на слънцето. Но още преди да се е зазорило, те събират разни ароматни треви, които се поставят в шишенца с оливено масло. Това те наричат oli-rongé и го смятат лек против разни болести, главно рани. Денят се завършва с огньове, около които се танцува.[55] В Англия, също както във Франция, условието при бране билки на Еньовден е да се пости и да се пази мълчание. В Германия се берат на този тайнствен ден 7 или 9 вида треви. Като спи на тях, момата вярва, че ще види бъдещия си съпруг. В Чехия се берат 9 вида треви срещу Еньовден, и то без да се говори по пътя, защото инак тревите ще изгубят магическата си сила. Подобни въззрения има и у нас, гдето при редица обреди и заклевания, особено при обичаи за лекуване и плодородие, се гледа да бъдат нещата в определен мистически брой (7, 9 русалии), да се спазва пост (при нестинарите), да се мълчи (при черпане вода) да се върши всичко в осветеното за магически актове нощно време (глуха доба, преди зори), да не се обръща (поглежда) назад и т. н.

Най-често на Запад гледат да намерят „еньовската билка" (Hypericum perforatum) — съответна по име и по роля в средлетните магии и гадаения на нашето „енювче" — навярно защото това растение цъфти около

[52] Вж. сборник на А. Коринфский, Народная Русь, Москва, 1901, 311 нт.
[53] А. Афанасьев, Поэтические воззрения, III, 704 сл., 716; Н. Сумцов, Культурные переживания, 144.
[54] Вж. данните, у J. G. Frazer, Balder the Beautiful. II, 44 сл.
[55] A. de Chesnel, Dictionnaire des superstitions, Paris, 1856, 406.

средлетния ден или защото то, както предполага Фрезър[56], със своя широк жълт цвят и златни тичинки изглежда като малък образ на земята и слънцето през този сезон. В Шотландия същото цвете е амулет против вещиците, в Германия то се туря по иконите, в Сицилия се туря в масло, което служи против всякакви болести; в средните векове му се приписва сила да отгонва дяволите и затова то се нарича fuga daemonum; а в Северен Уелс (Англия) то се туря над вратите, за да чисти къщите от вражески духове.

Брането билки на Еньовден у нас и другаде се врежда по такъв начин между всички ония обреди и магически актове, чрез които се ознаменува тъй важната в демоноложко и стопанско отношение годишна дата. Да се осигури здраве, да се премахне болест, да се докара желаната облага за мома, за жена, за мъж, да се увеличи приплод и печалба, за да се отстранят пакостни чужди магии и зли духове — това са съзнателните цели на едно население, което свързва във въображението си празнични действия и табуирани неща с най-жизнените свои интереси. И че самовнушението постига, най-малко при лекуванията, известен практически резултат, в това не може да има съмнение. Като фактор за повдигане на жизненото настроение, като нравствена опора всред толкова неизвестности на съдбата, ирационалната народна обредност, събирането еньовденски билки в случая не трябва да бъде подценявано при културното равнище, на което се намира простият селянин.

Къпане и миене сред лято

Аналогично значение на това, което има брането билки на Еньовден, трябва да припишем и на две други обредни практики по същото време на годината, именно на кладенето огньове и на къпането в реки или омиването в тайнствени извори. Като държим сметка за неизбежните промени в приложението на общите идеи, ние откриваме и при тия средлетни обичаи пак желанието да се постави човек под покровителство на магическите сили, които съвсем непосредствено, без намесата на какви да е нравствени моменти или божествени същества, връчват на слабия в живота индивид едно мощно оръжие за самосъхранение. Ние имахме случай вече да говорим за празничния огън на Еньовден и да обясним неговия основен смисъл във връзка с нестинарската обредност. Тези огньове трябва да прогонят духове и болести — и вече чрез това те увеждат благополучие и обилие. Къпането на Еньовден, тясно свързано с празничния огън, преследва сходни цели. И интересното у нас е, че това къпане бива досущ тъй отместено от първоначалната си дата, както и скачането около обредните огньове. Ако тия стават днес най-често напролет, при началото на полския работен сезон, посещението на целебни води и извори заедно с миенето там за здраве се свързва отдавна вече с „Русалската" неделя и ходенето за росен на Спасовден или на св. Троица. Самодивски извори или русалски кладенци се знаят тук-таме в България и при тях идат да пренощуват в ония дни болните, очаквайки изцеление.

В Европа това спохождане на целебни води става най-често на Еньовден. По всички страни на Запад и на Изток, еднакво в германски, романски

---

[56] J. G. Frazer, ц. с., II, 54.

и други земи, мъже, жени и деца отиват на самия 24 юни или вечерта срещу празника при извори, реки, езера, море и тук се къпят или пият от водата. Сведенията от старо и ново време, събрани от Яков Грим и Фрезър,[57] показват нагледно колко всеобщ е този обичай и колко правдоподобно изглежда да бъде той прастаро езическо наследство. Ако Йоан Златоуст проповядва на Богоявление в 378 г. пред антиохийци как посред нощ на този ден се черпела вода и се пазела свежа през цяла година (несъмнено като светена и лековита вода), ние сме наклонни да вярваме, че тук имаме нова календарна локализация и ново християнско осмисляне на един по-стар обичай, който другаде е ставал най-често посред лято. В Марсала, Сицилия, срещу Еньовден мъже и жени ходят при една скала, гдето има извор, и се къпят или пият от пророческата вода, за да узнаят бъдещето. В Абруци се вярва, че на този ден слънце и месец се къпят във водата; народът се къпе в езерото или реката в момента на изгрев слънце. За Германия имаме свидетелството от 1330 г. за къпане в р. Рейн, при което жените на гр. Кьолн вярвали: „с омиването в реката се премахват всички беди и нещастия през годината и настъпват радост и щастие." У древните, германци „водата, черпана в осветено време, среднощ преди изгрев слънце при тържествено мълчание", носи името heilawâc. В Испания народът се къпе в морето или се търкаля в росата на ливадите, за да се предпази от кожни болести. В някои краища на Франция се къпят против треска през цялата година, къпят дори и конете, за да не ги хваща шуга. Най-често обаче това къпане (за лекуване треска, зъбни болести, костни повреди и кожни зарази) става на 24 юни, ако не от 23 юни през всички петъци, докато трае жетва. Ходенето за лекуване се свързва и с желанието да се узнае бъдещето на болния — както у нас на Русаля; в Бретан се хвърля във водата бяло було и ако то изплува, болното дете ще оздравее.[58] И че у древните руси ще е имало подобни обичаи, говорят ни анатемите срещу вакханалиите на Еньовден, свързани с ходене в гората и омиване с вода.[59]

Манхард бе изказал пътем мнение, че може би това обредно къпане на Еньовден в извори, реки, морето е подобно на обливането през пролет, една магия за дъжд (Regenzauber), но той тутакси добавяше, че е нужна предпазливост в тълкуването, тъй като обичаят е широко разпространен и достига дори до Африка.[60] Вестермарк, в бележките си за средлетните къпания у мохамеданите в Мароко[61] поддържа друго предположение. Обичаят е според него симулация на жертва за водните духове, тай като все по това време по много места се практикувало изгаряне в огъня на кукли, които кукли, по схващането на Фрезър,[62] могли да олицетворяват вещиците (не житните духове на Манхард). Но струва ми се нито Манхард, нито Вестермарк не улучват в случая основния и всеобщ смисъл на обредното действие. Ако е вярно, че при други годишни обичаи хвърлянето във вода и обливането означават магическо докарване на дъжд (Пеперуда, Герман); и ако празничният огън неведнаж се осмисля като горене на ве-

[57] J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 488 сл. J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, 204 сл. Balder the Beautiful, II, 29.
[58] Bérenger-Féraud, Superstitions et survivances III, 307, 318.
[59] Вж. по-горе.
[60] W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte, I, 534.
[61] E. Westermarck, Folklore, XVI, 31 сл., 46.
[62] J. G. Frazer, Balder the Beautiful, II, 31, 41 сл.

щици, за да се предпази или увеличи реколтата, то къпането на Еньовден в хармония с търкалянето по роса и събирането на лековити билки на тоя ден не може да има друго назначение освен докарване здраве, гарантиране на здраве през годината. Водата в случая е досущ такъв агент на очищение от физически и нравствени недъзи, какъвто е тя и в други, непериодически обреди. Всичко оживително и освежително на тоя елемент, не помалко и ежедневното миене с вода, навеждат мисълта на първобитния човек на представата, че в избрани дни, на избрани места текущата вода, щом се спазват определени магически способи на черпането или използуването ѝ, има целебна мощ, или най-малко профилактични свойства. Употребата на тая вода за антидемонически цели и пророчества е само развитие на тия първоначални разбирания.

Катартиката на шамана при подготовката му за свещени функции знае не само пост, но и очищения чрез вода, почерпана по особен начин. У нас болният бива омит гол, посред нощ, на кръстопът, като се произнасят между другото думите (с нова християнска мотивировка): „Както Исус се окъпва в р. Йордан, така и от болния да се измият всички лошевини и нечистотии."[63] Гръцките и римските обредни наредби предвиждат всякога омиване преди култови действия, при което на водата се приписва стойността на огъня: eo lavatum ut sacrificem; *τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει.* „В целокупния древен култ очищението с вода, изпълнено символически или по-често реално, има най-главно значение като общо осигурително средство", казва Групе.[64] Посветените в мистериите на Митра биват възродени чрез един вид кръщение; те знаят лустративни попръсквания със светена вода по къщи, храмове, полета, за очищение.[65] У Лукиан Менип разказва как преди слизането си в долния свят бил очистен от мага Митробарзанес среднощ на р. Тигър.[66] Думите на псалмиста (I I,2)у древните евреи: „Омий ме от безпокойствието ми и ме очисти от греховете ми!" не ще са, според това, фигурален израз — както едва ли християнското кръщение ще е било първоначално само символически акт.[67] Магьосникът у асировавилонците е преди всичко „очистител" (mašmšu, mullilu) и очищението с вода играе у тоя народ голяма роля при обредните лекувания. „Всичко лошо и пакостно, което се намира в тялото на N., син на N., да се махне с водите от тялото му и поливането на ръцете му", казва една заклинателна формула. Водата в случая е такъв агент на очищението, какъвто е тя и при физическото оцапване; морално тя има същите добродетели, както и в материално отношение.[68] Вътрешно и външно очищение вървят ръка под ръка в тия религиозно-магически практики и явно е, че преди да настъпи въззрението на материализация на психическите състояния, т. е. преди да се подлагат случаите на съвест под режима на една физическа катартика, тая катартика цели, първо, към отстраняване на чисто телесни недъзи (служейки същевременно като предпазване от настъпването им изобщо) и, второ, към отстраняване на злия дух, олицетворение на болестта.

---

[63] СбНУН, XXI, 59, 61.

[64] O. Gruppe, Griechische Mythologie, II, 888.

[65] Dupuis, Origine de tous les cultes, t. IV, p. II. 753, E. Tylor, La civilisation primitive, II, 563; P. Stengel, Opferbräuche der Griechen, Leipzig, 1910, 18; Griechische Kultusaltertümer, 138.

[66] Срв. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen, 135.

[67] E. Westermarck, The Origin. . . of the Moral Ideas, I, 52 сл.

[68] C. Fossey, La Magie assyrienne, Paris, 1902, 70.

ГЛАВА IV

БРОДНИЦИ — ЖИТОМАМНИЦИ

I. Магии за увеличаване личното благосъстояние.— Мамене чуждото жито и мляко в нощта срещу Еньовден. — Обичай и вяра, отразени в народните песни.— Обиране плода на нивите от бродници и вражалци в Търновско, Кюстендилско, Софийско, Тракия и пр. — Яхане кросно и наричания. — Отвод на магията чрез огън, брада на нивата и пр.— Възвръщане на загубеното чрез магически билки.— Мамене млякото срещу Гергьовден.— Магьосници в Източна и Западна България. — Сваляне и доене на месеца. — Обиране крави и жито срещу Гергьовден в Сърбия.— Мамене мляко в Русия; обичаят „Закрутка". — Събиране роса за магически цели.

II. Принципи на имитативната и контагиозната магия.— Спенсер за духовния мир на първобитния човек. — Асоциации по сходство и досягане. — Елементи и форми на магическото грабене.— Пренасяне житните класове; росата вм. плода; поженване класове със сърп. — Bilsenschnitter в Германия. — Яхане кросно, употреба на чекрък, мотовила и вретено. — Любовна магия в нар. песни. — Обръщане към св. Еньо или св. Гьорги. — Формулата „както-така" в заклевания.

III. Обезвреждане на духовете чрез омилостивяване или прогонване. — Катартични обреди против демонически влияния. — Голотата в култови и магически действия. — Приложението ѝ при отпъждане градушка, епидемии и пр. — Два вида голота: изоставяне нечистото и постигане имунитет. — Голотата в древната религиозно-магическа практика. — Мълчане и необръщане назад.— Теория на голотата като табуиране.— Духовете не закачат голия, той става неприкосновен.

IV. Заголване като симулация на полов акт.— Показване срамните части при заклевания против градушка. — Апотропейско значение на голотата. — Полов акт за плодородие у мексиканци, перуанци, австралийци и индийци. — Преживелици от магическо оплодяване на растителността в Европа.— Земеделски обичаи за ръст и обилие на жетвата. — Свещена проституция в древните култове.— Обредното грабене на плода е чуждо на тоя род магическо оплодяване.

I. МАГИИ ЗА УВЕЛИЧАВАНЕ ЛИЧНОТО БЛАГОСЪСТОЯНИЕ

Между средствата да се осигури личното щастие при еньовденските обичаи има едно по-особено, твърде характерно като културно-исторически факт, и затова се отхвърля от множеството. Като излизат от идеята за магическо-демоническото значение на годишния момент и като използуват методи на заклеването, легнали в основата на общоприети обредни действия, единични представители на магическото изкуство, т. нар. бродници, вражалци или вещици, вярват, че могат да увеличат чрезмерно благосъстоянието си за сметка на чуждия имот. Както чрез скачане в огъня, събиране лековити билки и къпане в магьосана вода на 24 юни трябва да се осигури здраве и успех през годината, така чрез друг род мистически действия на същия или на друг критически ден от календара се притъкмява едно стечение на обстоятелствата, изгодно за отделния вражалец, но пагубно за съседа му и омразно за селяните. Липерт, познатият социолог, говори веднаж за „студената и страшна последователност, с която първобитните векове крачат от представа към дело".[1] Той има пред вид тъкмо подобни магически операции и ние знаем от толкова и толкова показания какви привилегии печели шаманът, медикът или жрецът у некултурните племена по силата на умението си да заклева елементите и да влияе чародейно върху щастие и благосъстояние. „Не от силата или ума на апахите, не и от острите им стрели иде страхът, но от магията им", бележи един етнограф за индианското племе Пима.[2] В реалността на това фиктивно оръжие вярват всички прости души, особено когато се прилага от вещи в тайния си занаят хора. Свидетелствата за безскрупулна съвест на жени и мъже, майстори на магическите формули и операции и алчни за чуждото благо, не липсват и у нас.

Думата е тук за добре познатото у нас обиране на плода от една нива или отнимане на млякото от едно стадо, както то става обикновено през нощта срещу Еньовден, прочута някога по своите „вльшвения" и „плодов влачения" по израза на Синодика от XIII в. Руският митолог Афанасьев пише за тая нощ, в която според него праславяните чествували Перун, както той обръщал слънчевото колело към зима и облагал небето с облаци: „Иванова ночь исполнена чудесного и таинственного значения: в эту ночь источники и реки мгновенно превращаются в чистое серебро и золото, папоротник разцветает огненым цветом, подземныя выходят наружу и

---

[1] J. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin, 1872, 455.

[2] Цит. K. Th. Preuss, Archiv für Religionswissenschaft XIV, 266. — За обитателите на о. Пелау в Тихия океан Бастиан пише: „Майстор е не този, който знае да построи една добра къща или да приготви една здрава лодка, но който още притежава магическата сила, golay, за прогонване духовете-притежатели на дърветата, за да не вредят те на работниците и на ползувачите след това. Всички тези духове на земята, на гората, на планината, на реките са твърде зли и опасни и повечето болести идват от тях; затова лицата, които притежават goláy срещу тях, биват почитани, използувани и добре платени, макар да минават рядко за магьосници". A. Bastian, Allerlei aus Volks-und Menschenkunde, Berlin, 1888, I, 46. „Знанието на разните goláy е строго пазена тайна на някои лица, които преди смъртта си я поверяват на син или най-близък роднина... Притежаването на магическото знание е доходно, затова се пази ревниво." Там, 47. — Магьосниците у древните римляни отправят не молитви, а заклевания срещу демоните. J. Marquardt, Le culte chez les Romains, I, 133.

загораются пламенем, деревья движутся и ведут между собой шумною беседу, ведьмы и нечистые духи собираются на лысой горе и предаются там неистовому гульбищу."[3] Ето, в тази нощ т. нар. бродници у нас се наемат да „мамят" чуждото жито и мляко, да го пренасят на своите ниви и овци, както се съобщава от всички краища на България. Ще приведа тук някои от тези съобщения, подкрепени и от народната поезия. В една песен от Разградско[4] се излага:

Стоян очаква на гости своите кумички, балдъзи и баджанаци. Чуди се той как да им се отсрами и заколва крава ялова. Гостите яли, дор петли пропеят три пъти, и ето че Стояновата мъжка рожба се събужда и иска вода студена. Но водата се била свършила, а вино детето не рачило да пие. Вдигнал се тогава Стоян, та отишел на „брудинскуту кладенче", да черпи вода:

Там си намерил, заварил
Три жини, ду три брудници.
Първата жена брудница,
Тя беши най-баш брудница,
Стуяновата кумица,
Бялуту житу измамя;
Втората житна брудница,
Тя на Стуяна стрина му,
Бялуту мляку измамя;
Третата жина брудница,
Тя на Стуяна леля му,
Леля му дума Стуене:
Стуене, леле, Стуене,
Щу щеш ти тука, Стуене,
Пу туй ми времи за юда?[5]

Песента обработва случай от живота, тя отговаря на обичаи и поверия, познати от опит, и тя намира потвърждение в други поетически мотиви, както напр. в тая песен от Белослатинско, която е записана през 1919 г.[6] Тази песен-легенда разказва за света Неделя и за съдбата на грешните души:

Заспала света Неделя
На свети Петра на скута.
Свети я Петър будеше:
Я стани, света Недельо,
Да видиш чудо големо!
Мъртви се души превърват
През Тунджа и през Марица
По тънко вълно ленено.

---

[3] А. Афанасьев, Поэтические воззрения, III, 719.

[4] Н. Бончев, Сборник от бълг. нар. песни, Варна, 1884. 55. Срв. между другите варианти по-дългия от Орханийско, сп. Труд, IV, 1892, 548, гдето липсват думите за мамене жито и мляко.

[5] Бродниците-самодиви заръчват на Стоян да иде у дома си да се лекува, но той умира. Срв. вар. № 102 в моята Северна Добруджа, 1923, 104, и цит. вар. в сп. Труд.

[6] Песента записах в с. Струпен на 20 септ. 1919. Тя ми се изпя като отговор на запитването знае ли се тук нещо за бродници, които мамят жито.

Сички са души минале
Туку са три останале,
И тия млогу греовни.
Първа е душа греовна,
Телчару млеко двоила,
Та му е вода сипвала;
Втора е душа греовна,
Сираче дете не подойла,
Ами го назад върнала;
Трета е душа греовна,
Пченица жито мамила.

Песента изхожда от представата за съдба на грешните,[7] за да изтъкне голямата вина на магьосницата, която обсебва по тоя най-осъдителен начин чуждото жито.

Обиране плода на нивите във Великотърновско, Кюстендилско, Софийско, Врачанско и др.

От разни места на България ни идат вести и описания за магическо обиране на плода, които заслужават да бъдат добре изучени като документи на прастарата народна вяра. За Търновско-Тревненско ни се съобщава: „Срещу Еньовден магесниците ходят по нивите и примамят с магиите си житото от чуждите ниви в своите; млякото от чуждите овци, овошките и др. т.“ Веднаж един свещеник отивал за едно село в тъмни зори на 24 юни и „видял нещо са газурчи из нивите; но какво било, не можал да го познае, защото още било дрезгаво. Той си помислил, че е някой звяр, и спрял коня да види що е. Звярът, както си мислел той, обиколил цялата нива и като дошел до другата до нея, изправил се и захванал да вика: — Виждаш ли ме, Еньо, каква съм? Каквато съм аз. . .“ Едвам тогава свещеникът познал, че било човек, и без да остави да довърши тоя думите си, бутнал коня през нивата и захванал да вика: — Чакай да те питам аз тебе какво търсиш ти тука! „Когато дядо наближил, видял, че било жена, гола-голеничка, и държала класове в двете си ръце. Дядо се впуснал да я изримъкне с патерицата си, но тя избягала из дола надолу“.[8] — В Елена и околността също се знаят такива случаи. „Чували сме, че на него ден имало измамници (магесници), ходели ноще из нивата, измамяли житото, че се прехвърляло в тяхното.“ Един свидетел видял със собствените си очи в нивите, било месечина, една „гола жена през нощта на Еньовден“ и когато я подгонил, тя побягнала в село. На друга такава измамница намерили елечето, съблечено в нива, и по него познали какво е правила тя през нощта. Трети случай, станал в едни колиби до Елена, е следният. Някой си имал нива наторена, изкласила, пък зърно добивал твърде малко. Той забелязал, че съседката му, която сеела малко, събирала много: тя вна-

[7] Между вариантите на мотива, в ни един от които не се среща обаче този завършек, ще посоча: Бр. Миладинови, Бълг. нар. песни № 35 (Костур); Ат. Илиев, Сборник от нар. умотв. I, № 136 (Пещерско, лазарска пес.); К. Шапкарев, Сборник от бълг. нар. умотв. I, № 45 (Самоковско); В. Николић, Српски Етногр. Зборник, XVI, 343 (Нишава). Тежките грехове са обикновено: смесване брашно с пепел, бъркане вино с вода или кръв, стесняване риза на кръщелниче, неподойване сираче.

[8] Хр. Н. Даскалов, СбНУН, XXII—XXIII, 10.

сяла житото от хармана си само нощe, да не я видят хората. Паднало върху ѝ подозрение, че обира нивите на съседите си. Оня отишел тогава една нощ да я следи. Тя съблекла накрай нивата дрехите си, останала само по риза и захванала да чете на всеки ъгъл: нивата ѝ се покланяла цяла. Той я завързал тогава с едно въже, както четяла, и я понесъл на рамо като сноп за субашата. По пътя тя му се молила да я остави, че щяла и него да научи как да си вземе пак житото, но той не искал да продума, защото се боял, че дяволите са в нея и ще го нападнат. В полицията жената била запряна и бита и тя се зарекла да не прави вече магии.[9]

В Западна България намираме същия обичай. Около Кюстендил някои вярват, че през нощта срещу 24 юни (Еньовден) „житата от нивите им предхождали в кошовете или хамбарите на магесниците". Разказват как в с. Ранинци една година селяните решили да пазят житата си от магьосницата Велика Цветкова. Както всяка година, така и тази магьосницата влязла в една нива, стопанинът на която (Коле) се криел на мястото. „Тя влезнала в нива. . . съблякла се там гола, вързала на краката си една скута (престилка), която, като се влачи подире ѝ, да събира с нея росата и я изцежда в своята нива, за да ѝ се роди повече; взела и сърп, с който започнала да прожнуе (жъне) житото в нивата на кръст от единия край до другия и на всяко прожнуване викала: — Добра вечер, дедо Еньо, оти ме не праша защо съм дошла? — Коле, който я пазил от единия край на нивата, гледал, гледал и най-после се провикнал: — Защо куро ми си дошла черо? — и с тоягата си п у х по гърба ѝ. След това покарал да я води в селото, гдето, като не искала да отиде, взел и отнел я на раменете си гола." Събрало се цяло село и я съдили.[10] — Все в тоя край се вярва, че на същия ден, „преди изгрев слънце, магесниците обират млякото на чуждите крави, берекета на чуждите ниви, а жени бездеткини, съблечени съвсем голи и придружени от магесници, обират чужди деца. . . По-слободни мъже отиват да пазят добрите си ниви и овощни градини от обиране. Който има стока (овци, кози), през тази нощ ще я затвори най-здраво или ще я вкара да пренощува в по-сигурна ограда, да не я оберат."[11]

В Софийско „обиране на житата", както се нарича магията за плодородните ниви, става през нощта на „Яневден". В р а ж а л и ц а т а отива сама в потайно време, посред нощ, при някоя нива, която има найдобро жито. „Тамо се съблича съвсем гола и земе, та си забоде отзад дръжката на една лъжица и тъй обикаля три пъти нивата. После застане накрай нивата и захване нещо да бае[12] и вика: — Тук ли си, Ене? — След като пребае, тури си края на лъжицата в устата, та си ядне от г. . .[13] и тогава, казват, житото в нивата полегне с глава къде вражалицата, а остаят да

---

[9] М. А р н а у д о в, СбНУН, XXVII, 351.

[10] П. Ц. Л ю б е н о в, Баба Ега, 1887, 18.

[11] Й. З а х а р и е в, СбНУН, XXXII, 159.

[12] Това баяне, бележи записвачът, не може да се узнае никой път, защото вражалците го изказват само на своите чеда, и то „у предсмъртен час". — Запитан шаманът у вотяките да обади какви думи произнася, когато гадае за нещо изгубено или за прогонване на болестта, той отказва с мотивировката: die Cur würde nicht anschlagen, wenn er sie offenbare. J. G. G m e l i n, Reise durch Sibirien, I, 1751, 93.

[13] Твърди се, че ако не стане това, „не могло да се хване магията".

стърчат нагоре саде ония класове, които са ц а р о в е.[14]. Вражалицата откине царовете, земе ги със себе си, та ги съхранява, и когато бъде във време на вършитба, хвърля царовете класове у харманa, и тогава житото от обраната нива прехождало в нейния харман." Същото ставало и през нощта срещу Гергьовден: тогава пътници видели „една гола жена сложила се в росата у житото". Селяните, на които се случи житото жуждаво (ненагоено), та хлябът излиза черен, казват: „Кой ли ни обра лебеца това лято?"[15] В балканските села на Софийско (напр. Чибаовци при Своге) магьосницата се съблича гола срещу Еньовден, после поставя една п о д н и ц а (пръстената поставка за печене хляб) на гърба си и взема една лъжица, забожда я до подницата в гърба си и казва при чуждата нива: „Ела жито при мене!" Тогава отрязва по някой клас от нивата и го отнася в своята нива. За да уварди житото си от такава магия, стопанинът отива срещу Еньовден, когато се здрачи, на нива, отрязва тук-таме класове и когато вършее, хвърля ги в харманa.[16] В Своге една жена от Врачанско отивала в нощта срещу Еньовден да бере гола и с разплетена коса слънчоглед в нивите, после тя пазела до други Еньовден от този слънчоглед и го варяла, за да си топи косата. Правела това, за да бъде мъж ѝ верен и където и да ходел, все за нея да мислел и към нея да се въртел, както се върти слънчогледът към слънцето. Обичая тя вършела редовно всяка година, като вярвала, че така може да бъде спокойна за семейния си живот.[17]

Такива обичаи има и в Северозападна България (Ломско, Кулско, Врачанско) с тая само разлика, че магьосниците, наречени „бродници" или „житомамници", възсядат голи едно кросно (дървото на стана, на което се навиват нишките) и после питат: — Тук ли си, Еньо? Що не ме питаш защо съм дошла?[18] Изскубнатите класове-царе тя хвърля в своята нива. Обраната нива става тогава мършава, класовете леки, а нивата на магьосницата — тлъста и с набъбнали зърна. Някъде се знае и магия за обиране меда от чуждите кошери (как?). Чрез нея се постига това, че пчелите от чуждите кошери носят мед в кошерите на магьосника и докато първите слабеят, вторите се препълнят с мед.[19] В Чомаковци срещу Червен бряг преди 30—40 години една жена магьосница ходела рано сутрин на Еньовден, преди съмване, гола по полето, с кросно в ръце, обикаляла чуждите нив і и си говорила нещо. Нивите в това време навеждали кла-

[14] Цар е стъркът с дв-три класа жито. Той служи за много баяния и врачувания при обиране на житото.

[15] Д. С т о й к о в, СбНУН, V, 118.

[16] Мой запис от с. Своге, 1924 г.

[17] Също мой запис от 1924 г.

[18] П. Р. С л а в е й к о в, Български притчи, II, 187, отбелязва пословичния израз, употребяван навярно пародистически: „Тука ли се, Еньо? Питаш ли ме защо съм дошла?"

[19] Д. М а р и н о в, Жива Старина, I, 179, VI, 97; СбНУН, XXVIII, 183—184, 505—506 — Вярване в Пиротско за „обиране жито" срещу св. Иван Бильобер, Срп. Етногр. Зборник, XVI, 140. — С т. В а т ь о в, СбНУН, IX, 127, разказва за Софийско, че имало магьосници, които обирали млякото на овцете, кравите, даже и жените, за да имат техните. Вуче Ангелков минавал една нощ с другари край една много плодородна нива, и през нощта един от другарите му обрал житото: магьосникът обикалял нивата, и всичкото жито се сложило (легнало), а само три „царове" останали да стърчат. Царовете той ушил в самара на коня си. Но друг някой от дружината ги откраднал и ги хвърлил по време на вършитба в харманa си, та излязла много повече храна от очакваната. — Това обиране ставало на Еньовден и Видовден (15 юни). Голата жена казвала: „Добро ютро ти, Еньовденьо, защо ме не попиташ защо съм дошла?" Веднаж хванали така един мъж: бил гол, възседнал на кросно, носил лъжица и бърдо.

совете си към нея, а тя откъсвала по няколко от тях. Без да отива до своите ниви, тя се връщала у дома си, запазвала на скрито място класовете и когато вършала, хвърляла тези класове в хармана, за да премине плодородието у нея.[20]

Бродници-житомамници и магии против тях

В селата около Хасково, докато не мине Еньовден, жетварите все оставят по един сноп несвързан, върху който вечерта турят едно венче и една ръкойка и сутринта го връзват. Това става, за да не „примамят житото лоши хора. Такива хора знаели „баясми да баят" и прелъстявали житото" до Еньовден, като обикаляли голи нивата и казвали: „Свети Еньо, знаеш ли аз за какво съм дошъл?" Някои хора „рукали над кладенеца", за да оберат житото, и затова при вършитба имали много зърно. — В селата около Хасково на Гергьовден, когато изкласява житото, всеки селянин отива да обиди нивата си, за да види дали няма магия направена. Вярва се, че някои семейства отглеждали пилета - мамници и ги пращали по Гергьовден да примамят плода от чужда нива или максула на чуждо стадо. Затова нощe, като чуят тези птици да пищят, почват да стрелят с пушки, та да не се завъртят над двора на някого.[21] — В село Болярово срещу „Герговден" някои жени отивали край нива, на която е най-хубаво житото, събличали се голи, обикаляли три пъти, откъсвали от четирите ъгла на нивата по един клас и хвърляли тия класове в своята си нива. Така те примамвали чуждото жито в своето по-слабо. Такива жени се казвали мамници.[22]

В Кричим, Пловдивско, се вярва: която жена била „магесана", ходела да обира берекетя по нивите на „Янувден". Така някога „уловили някоя баба Ванча, която „мамела" житото и казвала на нива: „Доброутро ти, Яньо, знаеш ли защо съм дошла?" На Гергьовден пък мамели млякото. — В селата около Гюмюрджина, когато срещу Великден или Гергьовден отидат всички в черква, българите пускат нощен патрул от всяка махала, да пазят, щото жени да не „настригват бравите" и да не взимат черупки от квачките и да ги нижат, за да привлекат чуждия берекет. Такива жени сваляли месечината да я доят — и когато тя се вдигала после, ревяла. Те примамвали и стоката чрез пилета - мамници.[23]

Както забелязва Раковски, на много места у нас е познато „това предрасъдие. . . чи уш чародейци с някакви си баяния, в упределени дни, можали да измамят сила плода, да ся привлече на техни ниви. А то верват еще и за крави доими и овци, чи можяли уш да им ся измами млеко и да ся придаде на нихния!"[24] Раковски сочи, че тази магия намира своя овремешен отвод в аналогични магически действия при първия есенен посев (през м. септември). Тогава именно, когато ще потегли стопанинът

---

[20] Пчеларов, който ми изпрати това съобще ние, бележи, че днес тия обичаи са изчезнали, между друго, защото „едно време хората са сеяли късно и на Еньовден е нямало жетва, а сега на тоя ден повече от половината ниви са пожънати".

[21] Мой запис от 1923 г. — За пилета-мамници вж. Д. Маринов. СбНУН, XXVIII, 222.

[22] Мой запис от 1923 г.

[23] Мой запис от 1923 г.

[24] Г. Раковски, Показалец, 52.

с чувал семе на нива, стопанкат і му ще нарине на кръга жарава с пепел и ще излезе да я сипва по малко около колата, като бае нещо. „Това творят, да не могат чародейци да им измамят плод от нива." Огънят като апотропейско средство в магиите е нещо познато от най-древни времена. В Добричко (Варненско) срещу Коледа отсичат едно церово дърво, турят единия му край в огъня да нагори малко и после го угасят. На втората и третата вечер правят пак същото и го вдигат, за да го подгорят срещу Нова година и Бабинден и откъм другия край. Дървото се скътва на тавана или другаде. На Гергьовден, преди изгрев слънце, надробяват това дърво на толкова части, колкото отделни ниви има домакинът, и на всякоя нива накрая забиват по една част. „Това правят, за да се предпазят от магесниците, които уж взимали произведенията от посетите ниви."[25] Обгореното дърво предпазва нивата все тъй ефикасно, както и огънят изобщо. — Друго средство за борба срещу опасната магия е ц а р я т (брадата) на нивата. Както магьосницата гледа да хване тъкмо тия обилни класове като символ на плодородието, така честният жетвар ги оплита с босилек и други цветя, когато се жъне нивата, и ги скътва, за да ги хвърли при сеитба в нива: те предпазвали от бродниците на Еньовден.[26] — Трето средство се практикува в Кюстендилско. Тук на Гергьовден овцете се закърмят с билки, събирани от баби срещу празника по гората. „На кърменето едно дете или една стара жена се съблича гола и обикаля три пъти овцете, като взема на кръст от три солища земя." Тая земя пазят до Спасовден и при всяко кърмене на овцете турят по малко от нея, за да ги предпазят от „неприятели, които може да оберат млякото им".[27]

Огън, магически класове, обредно заобикаляне еднакво табуират семе и нива от посегателство на зли духове или хора. Възможността за та-

---

[25] А т. И л и е в, СбНУН, VII, 397.

[26] Д. М а р и н о в, СбНУН, XVIII, 140, 152.

[27] П. Ц. Л ю б е н о в, Баба Ега, 16. — Вярата в пренасяне на плода от една нива е намерила отражение и в народните приказки. Така, в една легенда за св. Иван Рилски, записана в Стара Загора, се разказва как св. Иван бил селски говедар и как той получил от един чорбаджия едно теле като награда, че спасил кравата му. Когато телето станало на 4 години, случило се да умре волът на един сиромах, който нямал с какво да си заоре нивите. Сиромахът се примолил на св. Иван Рилски да му даде телето си, да го научи за впрягане и да си заоре. Светецът го дал. Сиромахът орал и сеял през зимата и когато дошло лято, нивите му дали толкова плод, щото съседите му взели да завиждат. „Той ора и сея с телето на св. Ивана, който ни н а п р а в и л м а г и я, б р а л к л а с о в е т е о т н и в и т е н и и г и п р е н е с ъ л п о н и в и т е н а т о я с и р о м а х, за да стане чорбаджия, за туй са сега нивите му добри". Същото нещо се повторило и на другата година с нивите на друг сиромах, и съседите пак рекли: „Вижте, не е ли туй м а г и я н а с в. И в а н а: ние орахме, сеяхме с толкова чифта волове, нашите ниви пак не можаха да станат, а на тоя сиромах, що ора с даначето му, напълниха се нивите му с берекет. Не, този човек не бива за нас, той е голям пакосник, хайде да отидем да го изпъдим!" — СбНУН, V, 158.

В тая легенда е съединена една християнска представа — за чудодейната сила на праведника, който пренася своята благодат върху всичко, дошло в досег с него — с по-старата езическа идея за магическото прехвърляне на плода от едно място на друго. Надали имаме право заедно с Д. М а т о в, Пер. Спис. на Б. Кн. Д-во, XI I—XI II, 973, да съглеждаме отражение на тази идея и в приказката от Прилеп, в която се разказва: Имало двамина братя, един богат, другият сиромах. Сиромахът жънел на нивата на брата си с надница. Веднъж той забравил сърпа си на нива и когато се върнал да ги вземе, намерил там един човек да събира класове. Запитал го какво търси на чужда нива и тоя му отговорил: „Аз съм по-стопан от брат ти, що му работя ноще и дене, ето и класовете, що са разтурени, ги събирам.. . " Това бил к ъ с м е т ъ т на богатия. Той учи сиромаха как да намери своя късмет, станал нейде цар, и да го използува за забогатяването си — СбНУН, II, 181.

кова предпазване върви редом с развалянето на сторената вече магия, при което възвръщането на загубеното става често с помощта на изпитаните магически билки, употребени сега за обратна цел. Една песен от Чирпанско[28] излага тъкмо подобна история за отмагьосване на обрано стадо — с еньовденски билки (тинтява, босилек, разковниче, млечник и дюлюлянка), които се варят в петък срещу събота за овцете и служат — всяка според значението на името си — за кърмене и поръсване:

Билки за омагъосано стадо

Мама Стояну думаше:
„Я хайде, синко, да идем,
На стърги, синко, да идем,
Стадото да си издоим."
Стоян на мама думаше:
„Знаеш ли, мамо, знаеш ли,
Стадото ми е не добре:
Млякото, мамо, свършиха
От пустите магьосници.
Утре е, мамо, Еньовдене.
Утре се билки събират.
Ти рано рани сабахлян,
На ден ми, мамо, Еньовден,
Че иди, мамо, в ливади,
В ливади билки да береш.
Набери, мамо, набери
Овчарския, мамо, босиляк,
Едностръката тентява,
На млечник цвета набери,
Пустата дюлюлянката;
Че бързай да не замръкнеш,
Ти иди, мамо, в гората,
Откопай, мамо, разковник.
В петък срещу събота.
Билките, мамо, ще свариш
В събота ще ги накърмим,
Накърмим, мамо, поръсим.
Стадото да ни оздравей;
Синята, мамо, тентява
И овчарският босиляк —
Да ми се стадо усили;
Млечника, мамо, млечника —
Да им мляко придади;
Пустата дюлюлянката —
Магии да им отдели;
Разковник стадо да пази.[29]

[28] Записана в 1924 г. от М. Пчеларов.
[29] Пее се срещу Еньовден и на жетва.

Мамене млякото срещу Гергьовден

Ако житото и другите зърнени храни се обират от магьосници предимно на Еньовден, когато е наближила жетва, то маменето или пренасянето на млякото от добитъка се прикрепя най-често към Гергьовден, когато стадата са закърмени от пролетната паша. На тоя ден, по наблюдението на стария етнограф Цани Гинчев, „носят мълчана вода пред слънце; събират роса из нивите, с която правят магии и си мият очите за цяр; поят си добитъка рано; пущат си воловете, кравите и конете на паша;. . . обикалят си нивите преди изгряване на слънцето; мерят житото, ечемика и др. на всяка нива колко е високо израсло; обикалят си и нагледват стадата;. . . срещу деня вардят да видят где ще поиграе имане; ловят вещиците, дето ходят да измамват срещу Гергьовден берекетя, и много други." В Източна България на тоя ден не само се прикрепя обирането на млякото, но и маменето на житото. „Като вярва, бележи Гинчев, че с тази роса (посипана от св. Георги по зелените ливади) ще улови и благодатта, изляна на земята, лукавата вещица я събира тайно и меси с нея хляб, който хвърля в гумното си, кога вършей, да привлече изобилието от нивата, от която е събрана росата. . . Магьосницата, вещицата, кога събира роса, напразно не възклицава: — Свити Герге, зна'ш ли защо съм дошла? — Тя вярва чистосърдечно, че св. Георги е там и ще я чуе, инак тя не би се подвиквала сама нощно време."[30]

Срещу Гергьовден мамят млякото по някои места в Югозападна България. За Охридско Шапкарев съобщава, че на 22 и 23 април кравите не се пускали на паша, „за да не би някой с магии да им вземе млякото". С магии можел магьосникът „да наврати млякото от една много млечна крава в друга, мало млечна или в някоя съвсем безмлечна доилка жена". По тая причина изкарват кравите да минат през вратния праг, до който предварително турят една кравешка лепешка: вярва се, че който би пожелал да отнеме млякото на кравите, щял да вземе само лепешката.[31] В самия гр. Охрид, за да не се краде млякото на кравите, на Гергьовден домакинята навива на едно кросно „уница" (пояс) и го туря зад вратата. Окачват се тогава под стрехата две кошули от брат и сестра, като се казва: „Коkье се зеет брат и сестра, тога да се зеит и мльекото от имъйнето!"[32] — В Неврокопско жените „магесници" или „мамячки" знаят да примамват (кога?) млякото на чуждия дабитък (крави, кози, овци), като вземат кора хляб и я занасят на кръстопът, отгдето ще мине стадото, та я поставят под един камък. Мине ли стадото, жената взема хляб и го дава на своята крава или овца и тая дава вече двойно и тройно повече мляко, масло, докато другите овци и крави пресъхвали.[33]

В Кочанско (Северна Македония) селяните вярват необоримо, че известни хора умеели да „обират" млякото от овците, кравите, биволиците и козите, и то по следния начин. През нощта срещу Гергьовден тия, които са намислили да правят „таа магия", събличали се голи („како майка.

[30] Ц. Гинчев, сп. Труд, I, 1887, 745—746, 749.
[31] К. Шапкарев, Сборник от бълг. нар. умотв., VII, 170.
[32] Е. Спространов, СбНУН, XVI—XVII, 31—32.
[33] Ст. Божов, СбНУН, XII, 152. Срв. там за Костурско, 135.

що ги е родила") и „гас сос гас" възсядат едно кросно.[34] В това положение и незабелязани от никого („оти кьотек ке падне на стара ока") стараят се да прекосят пътя на някое стадо от овци или кози или пък да влязат незабелязано в някое търло и тогава три пъти под ред произнасят думите: „Гас и гас, сето масло у нас". След това по тайни пътеки прибират се в къщи. Пострадалият пък, за да развали „благината" (т. е. мляко, масло, урда, сирене) на „обирача", от своя страна постъпва така. Хваща една „желка" (костенурка), замърсява я с човешки изпражнения, след което ѝ казва: „Кой обра моето млеко, да отидеш у неговата кукя. Како ти що смърдеш, така и неговата благина да му смърде." След тая заповед костенурката отивала право у кукята на обирача и му разваляла благината. Народът вярва, че обирачите на мляко свършвали винаги мъченишки живота си.[35] Непременно преди смъртта си те блеели като овца, коза, ревели като крава и биволица, според обекта на магията. Преди да издъхнат, те трябвало да хапнат от собствените си „гомна". Например някоя си баба Беза, родом от с. Облешево (Кочанско), която умряла през 1921 г. в гр. Кочани и била „обирачка" на мляко, хапнала е от „гомната си" и е блеяла като овца, преди да издъхне.[36]

В Софийско, когато магьосницата иска да обере млякото от стоката (овци, кози, говеда) срещу Гергьовден или други „добри дни", изнася л ъ ж и ц а или п а н и ц а и говори: „На тоя млякото искам да дойде при мен!" Тогава посяга с лъжицата (паницата) към стоката (гдето и да бъде тя затворена) и бае: „Ела, млеко, ела, при мене! Ела, млеко, ела, при мене! Ела, млеко, ела при мене!" — За да се предпази от такава магия, препоръчва се следното: „Спроти Герговден че намериш просо и че земеш да си заобиколиш — овци, кози и друга стока — около вечеря, да те не забележи човек. Че вземеш в двете ръце просо и че пустиш около говедарнико и дека свършиш, че се измочеш и че кажеш: — Който иска да ми обере млекото, да ми обере смръдо́." Не само спроти Гергьовден, но и спроти всеки „добър ден" (Божич, Великден, Еремия и др.) се прави същото. — Ако ли пък ти е обрано млякото, „че отидеш на водица, която тече (барица), че направиш три вадички, че ги отбиеш, че гребеш с една лъжичка от всяка барка и че кажеш: — Отвръщам тебе, да ми отвърнеш на стоката за млякото и за маслото! — И че закърмиш стоката с тая водица. Който е направил магията — неговото мляко смръди, а твоето чисто. Ако сакаш да му върнеш пакост (на оня, който е сторил магията), че вземеш да молзнеш малко в един съд, и в тоя съд, каквото живо намериш (буболечка некоя), че му откинеш крако и неговото (на врага) добиче че пукне". — Тая вяра у населението се държи още и лицата, които ми излагаха магии ѝ

---

[34] Облото дърво, около което във време на тъчене се увива изтъканото платно. Срв. Н. Г е р о в, Речник.

[35] В едно С л о в о р а д и м а г е с н и ц ы, и с а м о в о л и и б а с н а р к и, от XVIII в., запазено в с. Рила, се казва: „Велика радость имат нашь господарь Велзевуль на магесницы жены: егда умреть неконя . . . поставитъ я в преисподна адова и там где са елински богове и еретыци, тамо где есть и предатель Юда; таквая почесть творит нашь господарь на самовилы и бродници и магесницы и обаиялницы, и поставляет гы где огнь негаснуеть . . ." В. К а ч а н а в с к и й, Памятники болг. нар. творчества, 32.

От тоя текст се вижда още как собственото име Юда става нарицателно ж. р. за самовила. Срв. и А. И л и е в, СбНУН, VII, 383.

[36] Доставени ми от Пано Михайлов, 1923 г.

мерки срещу тях,[37] мислеха, че ще се прави сериозна употреба от съветите. Едно от тия лица уверяваше, че е дало нова кошуля на оногова, от когото научило как се разтуря магията срещу Еньовден и Гергьовден.

В Моравско старите жени закърмят на Гергьовден добитъка с разни треви, като правят и следния обичай, за да не оберат вещиците (т. е. блуждающите след смъртта си зли жени) млякото по крави и овци. Срещу праздника те изнасят в градината котел или връшник (капак на тенджерата), обръщат го наопаки, турят отгоре камък, а наоколо слагат човешки екскременти; после наричат: „Ако вещицата намисли да ми отнеме млякото, ето й лайна вместо мляко!" Заранта на Гергьовден те разхвърлят на четири страни изпражненията, махват камъка, а тревата, която е била отдолу, дават на добитъка.[38] За обиране млякото на крави и на жени-доилки от вещици се знае и в Ломско.[39]

Във връзка с тоя род обичаи за обиране срещу пролетния празник стои вярването в Прилеп: срещу Гергьовден вечерта не чинело да се дава мляко, мас, извара и мътеница от една къща, гдето има „имане млеко молзно", защото „ке му побегнало млекото во тая кукя, кат що ке се однесит".[40] И навярно във връзка със същата представа за магическо пренасяне на млякото в тая свещена нощ стои такъв обичай в Берковско. Когато на някоя жена, скоро добила, липсва мляко, ще откраднат червен лук и мурач от жена първоженка, ще отиде майката на реката и като хвърли лука в реката, ще го хване пак и ще каже: „Аз не хващам лука, а млякото." Сетне хапва от лука, пийва с ръка малко вода срещу течението на реката и стъпва един разкрач напред във водата. Лукът се хвърля така три пъти. Майката се връща след това дома си, без да се обръща назад.[41]

Куцовласите по Стара планина, според Любен Каравелов, предпазват овците си от магическо обиране с помощта на тревата чемерика. Магията ставала така, че вещицата снима през нощта месеца и го дои, догдето вместо мляко потече кръв. Тогава месечината почва да моли бабата да я пусне, но тая не я пуска, докато не получи обещание да отнеме у съседите плодородието и да го предаде ней.[42] Българските народни песни говорят често за жени „знайници и омайници", които снемат месеца и правят с него магии за любов, смърт, превръщане в животни и други пакости; а в Кюстендилско и другаде се знае вярването, че магьосниците свалят нощем месеца при месечно затъмнение, като едновременно с това доят (мълзят) шарена крава, млякото на която служи за цяр. За жена магьосница казват: „Вие от нея се пазете, она три пати месецо е снимала и всичко знае."[43]

---

[37] Записано от мен в с. Чобаовци, Софийско околия, при Своге.

[38] И. С. Ястребов, Обичаи и песни, 145.

[39] Д-р И. Басанович, СбНУН, V, 74.

[40] М. Цепенков, СбНУН, V, 111.

[41] С. Стамболиев, СбНУН, XXI, 51.

[42] Л. Каравелов, Страницы из книги страданий болгарского племени, Москва, 1868, 276.

[43] П. Ц. Любенов, Самовили и самодиви, 126. За една магьосница в с. Кресна (по Струма) ни се съобщава, че „сваля луната с игла" и „гледа на плешка от животни". Пер. Спис. XXXVII, 91.

В Северозападна България магьосницата или вражалицата сваля месеца насред гумното в потайно време, като се съблече гола-голеничка, както я майка родила, и като държи в ръце китка и бае над котел и гърне, върху които е сложено ново сито. Със ситото тя обикаля три пъти къщата, после пак бае (трети път) и заклапя котела със ситото. Най-сетне натопва китката в гърнето, поръсва ситото, гумното на четири страни, себе си и месеца нагоре, и тогава месецът потъмнява, пада право в ситото: магьосницата разговаря с него и узнава всичко по света. Китката се пази грижливо за разните магии.[44] Една крайно интересна легенда от Софийско разказва:

Един човек тръгнал да иде по чужда земя. Замръкнал в една къща, гдето имало две жени; те го пуснали да пренощува у тях под условие — щото види, нито да обади някому, нито да попита тях за това. През нощта той стоял буден да види какво ще стане. „Станало среднощ, а двете жени седнали пред къщи на двора и захванали нещо да баят, да вражуват. . . И месецът, както си греел на небето ясно, току се спущал и паднал пред къщи, дека били двете жени на коло. . . Жените изнесли един котел и телето (месецът станал на теле) се разкрачило; а они — една оттука, друга оттам — захванали да мълзят от него мляко. . . Млъзли, млъзли, та намлъзли един пъл котел. Като намлъзили млякото, а месецът станал от теле на белобрад старец; па седнал на един стол и станал червен, червен като кръв, махнал да свети ясно. Тогава жените пак захванали да шъпнат, да баят, та да се издигне месецът на небето, да си грее. Но месецът нито се помръдвал. Тогава по-старата от двете жени рекла на по-младата: „Хайде, черко, хайде! Оно се види, че няма да се дигне без това! — А по-младата ѝ отговорила: — Я нечем, па макар тука да си остане! По-старата рекла: — Е, ти пак че ме накараш да си омърсим душата . . След което „изсрала се и си яднала от него (она карала черка си, ама не щяла); а месецът тогава, както седял на стола, току се дигнал. . ." После жените отишли при човека, който все мълчал, и му разказали: „Ние сме майка и черка, па и двете сме доюли (кърмачки), имаме деца и направихме магия, та слезна месецът, та го измлъзихме. Само майка и черка доюли като нас можат да свалят месеца." На заранта те му дали един рог от това мляко и му рекли: „Кога се поболиш, да глътнеш от това мляко, каква и да е болката, че ти мине."[45]

Сродни обичаи в Сърбия и в Русия

Твърде разпространено е обирането на млякото и на плода на големия пролетен празник у сърбите. Миличевич съобщава за Гергьовден: за да дава стоката повече мляко, чобаните турят във ведрото си (музлица) конопено въже и отиват рано, преди слънце, в чужда бачия, та мълзят чуждите овци. После се връщат и мълзят малко мляко в друго ведро от своите овци. След това те „извлаче уже из музлице у коjо jе туђе млеко и тако, извлечеђи из туђега млека уже у млеко своjе, држе да извлече млеко из туђе стока у своjу. Сав таj посао врше оне jашуђи на вратило (кросно), и са свим голе, или у самоj кошуљи и распасане, а врло ретко коjа у свом

[44] Д. Маринов, Жива старина, I, 51 сл.; СбНУН, XXVIII, 183.
[45] Д. Вукадинов, СбНУН, XIII, 167—168.

обичном оделу". В Тимошкия край смятат, че за същата цел стига, ако магьосницата може да отърчи три пъти около стадото, от което иска да превземе млякото. Против такава беда някои мажат с катран овци, кози и крави между копитата. Жените, които се занимават с това, се пазят да не бъдат хванати и вързани, както се е случвало в Шумадия, Ариле и другаде.[46] — В Шумадия (Крагуевачка Ясеница) срещу Гергьовден и Спасовден гола жена мами млякото от чужда стока, като произнася три пъти: „Ой, скок, мени сир и ка мак, а газди троп." За да не бъде обрана срещу тия празници, както и срещу Троица, стоката бива затворена в обора, брат и сестра я прекарват през „тканице" и говорят: „Кад се сестра и брат узели, онда са и млеко одузело (украло) од моjо стоке."[47] В Омолски срез, около Жагубица, жените ходят през нощта срещу Гергьовден да крадят житото от чуждите ниви и да го пренасят в своите. Като дойде в чуждата нива, жената се съблича гола, прекръства се три пъти, после „отресе дватри струка од усева и ишчупа неколико струкова заjедно са земљом и пренесе их у своjу њиву." Нивата, от която е изнесено житото, няма да роди тая година, а другата, гдето е то занесено, ще роди двойно. Краде се така и мляко от кравите, овците и козите, затова някои пазят стока и ниви, през нощта с оръжие.[48] За да се предварди подобен обир на нивата от вещици, в Босненско рано заранта преди изгрев слънце стопанинът я обхожда и отчупва от четирите края на няколко стръка жито, които занася в хамбара си и ги заключва.[49] Така, значи, стопанинът върши предварително сам това, което би му сторил противникът, и пренася плода от полето в хамбара си, — подобно на стопанина у нас, който при жетва откъсва стръковете-царе и ги скътва за хвърляне в нивата при нов посев.

В Призренско магьосниците стават рано в зори на Гергьовден, събличат се съвсем голи и обтичват цялото село три пъти с бутало (мътка) на рамо, после се качват на покрива на къщата си и махат с буталото на вси страни, като шепнат: „свачиjа мука у моjа бучка" (чуждият труд в моята буталка за масло). Други пък взимат вместо бутало кросно от стан на рамото си или го яхват около село, ако не и из селските улици, както в Моравско.[50] Подобни обичаи стават обаче в други сръбски краища и срещу Еньовден, когато магьосницата ходи край оградата на дворовете и нарича нощем: „K meni sir, k meni maslo, k meni puter, k meni mleko, k vam pak, kravsku kožu. За да се предотврати тая магия, заранта събират в непромокаема кърпа роса и с нея къпят кравата. Или пък взимат клон от хвойна и чакат вещицата, за да я ударят три пъти, кога почне да дои кравата. Това трябва да стане при пълно мълчание.[51]

Маменето мляко, обиране на кравите от бродници е познато и в Русия.[52] В Киевска губерния вярват, че вещиците закусвали с краве мляко, примесено с роса, и че срещу празници те влизали в чуждия обор и издоявали

---

[46] М. Милићевић, Живот срба сељака, 120—121.

[47] Јер. Петровић, Срп. Етногр. Зборник, XXII, 1921, 140.

[48] Српски Етногр. Зборник, XIX, 59.

[49] Н. Беговић, Живот и обичаj и срба-граничара, Загреб, 1887, 132.

[50] И. Ястребов, Обычаи и песни турецких сербов, 145.

[51] Fr. S. Krauss, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven, Münster, 1890, 128; Slavische Volksforschungen, Leipzig, 1908, 41.

[52] А. Афанасьев, Поэтические воззрения, III, 485 сл.; Н. Сумцов, Культурные переживания, 264 сл.; J. G. Frazer, Magic Art, II, 334 сл.

кравите до кръв. „Порчу молока и болезнь сосков приписквают всегда волхвованию“, бележи Сумцов. В Подолска губерния вещиците доят кравите или на Благовещиние, или на Гергьовден, или на първия ден на Великден. Такава крава обикновено не дава мляко на стопанина си, тя принадлежи изключително на вещицата, която може да бъде видена само от човек „первак“, или да бъде разкъсана от куче „первак“, или да бъде хваната само с „очкур“ (пояс на гащите). Подир първото издояване вещицата пробива дупка в дърво на къщата си, затъква я с колче, което е заклето, и после млякото тече като от канелка. Във Волин се плашат от обиране на млякото особено на Еньовден. Срещу 24 юни през нощта телетата се лъчат от кравите и пред вратата на обора поставят коса. В някои места против вещиците се полива „непочата“ вода (взета посред нощ, и то наведнаж, от кладенеца), пръска се роса от Гергьовден (събрана в тъмни зори).

Все тук спада и руският обичай, наричан най-често З а к р у т к а или З а в и в к а. За да бъде той добре разбран, би трябвало добре да се помни всеобщо разпространеното магическо завързване на възли, които донасят болест, смърт, нещастие или — наопаки — щастие и излекуване на човека, за когото са наречени.[53] Както във време на сватба вещиците правят възли във вреда на младоженците, и както при много други случаи възлите се подхвърлят с наричане да се сбъдне желаното (добро или зло), така се завързва и плодът на една нива.[54] На 23 юни, вечерта срещу Еньовден, селяните обикалят полето, за да попречат на лоши хора да направят „завивки“. Тези завивки се състоят в това, че хващат две връзки стъбла от ръж или пшеница и без да се изтръгват, биват свързани горе в особен възел и после затъкнати в земята. Така се уврежда и човекът, на когото е нивата, и обилието на самата нива. От по-стари епохи (XVII и XVIII в.) имаме в Украйна процеси против лица, които се обвиняват, че „очаровали и завили ярую пшеницу“ на съседите си; против жена, която „якобы мела за своего знахарства жита заламывати“.[55]

Събирането роса на известни празници, рано заран, която роса служи за омиване лице, за попръскване добитъка, с което се постига здраве или хубост, или за вредни магии, щом си служат с нея вещици, знаят и други народи. Във Франция се вярва, че магьосниците събират роса преди изгрев слънце на Еньовден и после попръскват с нея мястото, гдето пасе добитъкът, от което кравите губят млякото си. В Русия ранните следи по моравите с роса се смятат за следи от вещици, обрали росата. В Литва срещу Еньовден варят цедилката в светена вода, взета от три черкви, което кара магьосницата да върне на кравите издоеното мляко.[56] У нас става търкаляне по роса на св. Еремия (1 май), за късмет, или се пие роса на Гергьовден, за здраве. Росата понякога се обира в стъкленица за лек, след като жени и моми са се валяли на „Руса сряда“ (Преполовение на пасхата) голи по

[53] Вж. примерите от Русия у А. А ф а н а с ь е в, Поэтическия воззрения, III, 429 сл., от други земи и народи у Н. С у м ц о в, Културныя переживания, 259 сл.

[54] Вж за възела в магиите O. G r u p p e, Griechische Mythologie, II, 885; J. H e c k e n b a c h, De nuditate sacro, sacrisque vinculis, Giessen, 1911, 68 сл.

[55] А. А ф а н а с ь е в, ц. с. II, 515; Н. С у м ц о в, ц. с., 262 сл.

[56] А. А ф а н а с ь е в, Поэтическия воззрения, III, 490 сл.; Н. С у м ц о в. Культурныя переживания, 267; L i e b r e c h t, Zur Volkskunde, 342; L. v. S c h r ö d e r, Arische Religion, II, 259.

ечмичните посеви.[57] В Ломско на 1 май бездетните жени излизат преди изгрев слънце по росните ливади и морави и със заголени nates и vulvae се търкалят по росата, за здраве и плодовитост.[58] А в Пловдив на 1 май преди слънце неомъжените моми излизат на върха Бунарджик и се спускат с голи nates по росната трева, за да се омъжат по-скоро.[59]

II. ПРИНЦИПИ НА ИМИТАТИВНАТА И КОНТАГИОЗНАТА МАГИЯ

Всички тези начини за обиране плод и мляко или за премахване пакостните последици от магическото посегателство, почиват на една първобитна мисъл, изтъквана често дотук като крайъгълен камък на народния мироглед. Извън нравствената страна на въпроса, която указва на слаборазвито чувство за тачене частната собственост, ние имаме работа тук с една механика на идеите, еднакво прилагана в обредите на европейските и на извъневропейските малокултурни среди. Нека посоча елементите, от които се слагат изнесените обичаи и заклевания, доколкото те имат за предмет магическото обсебване на чуждото благосъстояние.

В своите „Принципи на социологията" Херберт Спенсер[60] изтъква основателно: за да разберем духовния бит на първобитния човек, ние трябва да се освободим от нашите знания и нашия начин на мислене, придобити чрез наследственост или индивидуално развитие, трябва да застанем на гледището, от което оня човек наистина може и иска да разбере света. Първобитните идеи в условията, при които възникват, са естествени и разумни, колкото ние и да се чудим на тях. Касае се тук собствено за възприятия и за асоциации, които ни убеждават, че мисълта не е успяла да разграничи било части, било особеностите на нещата, или да схване правилно причинните връзки между явленията, според което и заключенията са погрешни в основата си. Кой фактор при едно сложно цяло определя действието, дали това зависи от едно качество или от една част — това са въпроси, които предполагат критика, вникване в природата на нещата. А такава критика е чужда още на средата, в която виреe митология и магия. Мъжът от племето Дакота поглъща сърцето на убития си противник, за да си присвои храбростта му; трудната жена у Гарани не яде птици, за да не бъдат децата ѝ дребни; а всеки от Караибите гледа да си вземе нещо от тялото на щастлив човек, за да се сдобие така поне с част от успеха му. Преди да се е усъвършенствувало аналитическото разглеждане, особените свойства или особените способности на един предмет се смятат присъщи на всички негови части, поради което се вярва, че те могат да се усвоят, като се спечели власт над една само част от него. Мисли се освен това, че особената сила, свойствена на някой агрегат, живее не само във всички негови части, но се простира върху всичко, свързано с него, — и оттам напр. страхът на диваците да бъдат портретизирани или фотографи-

[57] Ст. Шишков. Родопски старини, II, 37; В. Икономов, Сборник, 41; Н. Ястребов, Обычаи и песни, 165, 167.

[58] Д-р И. Басанович, СбНУН, V, 81. Срв. търкалянето по росни ливади за здраве в Испания, по-горе.

[59] Мой запис от 1924 г. Срв. сръб. обичаи на голи моми.

[60] H. Spencer, The Principles of Sociology, London, 1877, I, 111 сл.

рани, за да не попадне душата им под заповедта на оногова, който притежава образа.

Наивната вяра у нас, че зърното от една нива и млякото от една крава могат да се пренасят върху други ниви и крави, се корени тъкмо в такива идеи за същината на световните сили. По-право тук няма никакви идеи, като по-сложни психически комплекси, като абстракции, а само най-просто пренасяне видимия свят на асоциациите, които се пораждат от известни възприятия или спомени, и теглене фалшиви аналогии от някои правилни наблюдения. Вътрешният процес на свързване представи по линията на най-слабата съпротива се схваща като нещо, което има и реални съответствия, и от въобразеното в даден момент се крачи смело към заключение за обективна стойност или обективни последици на това въобразено. Все по силата на тия умствени операции, от реалната временна връзка между два предмета изниква възгледът за постоянна такава връзка, за нейното необходимо настъпване и там, гдето налице е само единият предмет. Тъкмо върху тия тъй обикновени психически отношения се гради голям дял от магия, суеверия и заклевания на народа — на народа по всички континенти, който според Тайлър[61] „се мъчи да отгадава, да предсказва и да предизвика събитията по начин, чийто фиктивен характер ние съзнаваме днес добре". И макар съвременните културни народи да са се отдалечили в много точки от оная варварска мисъл, те все пак продължават да пазят духовното наследство от доисторически епохи, като практикуват магии и прогнози, дошли в разрез със сериозния опит. Защото анализата на тоя опит не е предприемана систематично и защото по инстинкт се поддържат всякакви предразсъдъци, щом те се явяват израз на подсъзнателния афективен живот.

Двата главни вида асоциации, върху които се гради народният магически обред, са тия по сходство и ония по досягане. Те са обединени от един по-общ „принцип" на универсалната симпатия, т. е. на вярата в една зависимост между нещата, която допуска най-разнообразни влияния във всички посоки.[62] Без наличността на какъв и да е флуид, и най-малко на някаква душа, един обект може да бъде засегнат от друг, една вътрешна връзка, изявила определено съкровено желание, се мисли проектирана в действителността — и така се предизвикват всевъзможни непосредствени отношения там, гдето липсват всякакви реални условия за тях. Чрез тази доанимистическа „теория" — или по-право чрез тази образна мисъл, или тази логика на нагледите, гдето няма почти нищо разсъдъчно, — се удават всички експерименти на магьосника, постига се всяка воля на отделния човек за добро и зло.[63] Съобразно с двата принципа на симпатията различават се два вида магия: една имитативна, или хомеопатическа, и

---

[61] E. Tylor, La civilisation primitive, I, 135.

[62] Отричайки анимизма и ограничавайки кръга на „симпатическата" магия, известни фолклористи и религиозни историци увеждат една „динамическа теория", която вижда в механиката на обредите пряко или косвено влияние върху нещата, без посредството на какъв и да е автономен егент. Срв. A. van Gennep, Les rites du passage, Paris, 1908, 8 сл. Но мен се струва, че и „симпатията", допускана от някои изследватели, не изказва в същност нещо по-друго, така че спорът би бил само за термини.

[63] Върху теорията на симпатическата магия срв. особено J. G. Frazer, The Magic Art, I, 52 сл. По-друго, и неприемливо спор. мен. схващане на отношението между магия и анимизъм и на формите на магията у W. Wundt, Völkerpsychologie, II, Bd, II, Th, Leipzig, 1906, 171 сл.

друга контагиозна. Първата предпоставя възможността да се извиква сходното чрез сходно (similia similibus); втората излиза от представата, че нещо, което е било в контакт с друго нещо, продължава да стои в такъв контакт и когато физическо досягане не съществува. Първият вид магия знае предимно подражателни, мимически действия; вторият вид използува една случайна връзка и взима напр. частта вместо цялото, за да влияе върху това цяло и когато то не е дадено. Двата вида магия се срещат и комбинирани в зависимост от честото кръстосване на съответните принципи. Магия по сходство имаме при Пеперуда или при Герман: дъжд се докарва, като се наподоби валежът с обливане момичето, окичено със зеленина; суша се прогонва, като се изнесе и погребе персонифицираната тая стихия във вид на съсухрено човече. Магия по досягане пък имаме при опитите да се махне някоя зараза, като се прекара животно през селото, за да обере вредната субстанция и после се прогони; или при магиите да се придаде обилието на една нива на един хамбар, като се хвърлят там избрани плодовити класове от друга нива. Смесена магия, основана на комбинация между двете методи за влияния, откриваме напр. при суеверието, че омразно теб лице ще умре, ако туриш на прага на къщата му умряла змия.[64] Или при суеверието, че на краставица шийката не трябва да се яде, защото който я яде, ще страда от растене на гуша.[65] По правило обредно-суеверният акт има за средство предмети, които са в пряка връзка с желаното или нежелано, в смисъл че дъжд се изпросва чрез вода, болест се изгонва чрез премахване на мислената като нещо веществено зараза, здраве се докарва чрез досягане със зелена вейка и т. н.

Елементи и форми на магическото грабене

При грабенето на плод или мляко на Еньовден ние се движим в посочения кръг представи и магически методи. Основното тук е пренасянето на житни класове от една нива в друга, респ. издояването на чуждите крави и преливането на чуждото мляко в своето. Това действие носи характер на психическо влияние върху безличните елементи: жито, мляко, мед, овошки, чужди деца и т. н. По силата на принципа pars pro toto и чрез нагледно изображение на това, което трябва да стане, всеобщо се вярва, че ще настъпи желаното прехвърляне на цялото обилие. Избират се класовете-царе, образ на плодородието, застъпници на всички класове, на цялата плодовита нива; предхвърлят ли се те от магьосницата в нейната нива или нейното гумно, ще се прехвърли целокупната плодовитост. Издои ли се във ведро малко мляко от чуждото стадо и примеси ли се тая част към млякото на своите крави и овци, ще се прехвърли изобщо обилието оттам тука. Все тъй подстригването на едно стадо означава отнимане на млякото му и прибирането на черупките от квачките — присвояване на пилците (обичаят в Гюмюрджина). Както началото на един сезон, периодическият важен празник се взима за критическа дата, равнозначна с това, което ще стане в интервалите — отгдето и обредното значение на тия начала — така, по-специално, извършените само веднаж магически пренасяния трябва да се последват от многократни и постоянни механически, безлични пре-

[64] Й. Захариев, СбНУН, XXXII, 150.
[65] Из неизд. сборник на П. Михайлов (Кочанско).

насяния на мляко, жито, плод от чуждата стока в своята. Частта вместо цялото; веднаж вместо често и всякога; чуждото вместо своето; желаното вместо притежаваното — ето процедурата на мисъл и на действия при тая симпатическа магия. Към това идва още идеята за краденето като начална магия, тъй като взетото от другиго, най-често от съседа, и то в началото на един период време, ще повлече след себе си постоянното взимане, при идване отвън, за да не страда собственият запас.[66]

Обирането в някои случаи става, като се вземе росата от чуждата нива или като се носи сърп през нивата, или като се яха кросно, при което почти всякога се обикаля (три пъти) нивата или стадото, и то всякога нощем, преди изгрев слънце.

Росата в случая замества самото плодородие: като се смята, че тя е добила магическа сила през нощта и е в състояние да придаде тая сила на онигова, който я пие (подобно на водата, почерпана в същата нощ), така се мисли, че тя е носителка на благото на нивата, поради което събирането ѝ и изцеждането ѝ в друга нива ще има за последица същото, каквото и обирането на избрани класове. Замеси ли се хляб с росата от Гергьовден и хвърли ли се тоя хляб в гумното по вършитба, ще се привлече на това гумно — по принципа на досягането — цялото чуждо благосъстояние. Ако се бере в престилка, привързана на нозете и влачена от магьосницата, все тъй може да се жъне със сърп част от нивата — на кръст — и да се брои това за символическо пожънване на цялата нива. Едното допълня другото в обичая от Кюстендилско и второто отменя скубането на стръковете-царе, представители на целия посев. Сходен на българския обичай се знае отдавна и в Германия. В разни немски земи се вярва, че между пакостните духове има един, наречен обикновено Bilmesschnitter или Johannisschnitter, който в определени дни ходи невидим със сърп на краката през нивите и покосява класовете.[67] Тази вяра ще е доста стара, тъй като по повод Lex Bajuvariorum [12], гдето се загатва нещо подобно, Mederer пише: „Един честен селянин ми разказва за тъй наречения Bilmerschnitt или Bilberschnitt следното. Лошият човек, който иска да напакости безбожно на съседа си, минава сред нощ, съвсем гол (ganz nacket) с привързан на крака сърп и говорейки магьоснически формули през узрялата нива. От тая част на посева, която той е прекрачил със сърпа си всичкото зърно, отива в неговия хамбар, в неговия ковчег." И че днес се практикува това, показва ни едно известие от Vogtland; там имало хора, които се мислели да бъдат оня дух, наречен Bilsen или Bilverschnitter, и те отивали на Еньовден пред изгрев слънце на полето и покосявали с малки сърпчета, привързани на палеца, класовете, минавайки пряко през нивата. Ако ги поздравял някой по пътя, те умирали през годината. Те вярвали, че половината от плода на покосената така нива щяла да иде у тях. Но собственикът на нивата може да им отмъсти. Ако той намери стръпта на по

---

[66] Срв. Paul Sartori, Diebstahl als Zauber, Schweizerisches Archiv für Volkskunde, II, 1916; E. Fehrle, Deutsche Literatur Zeitung, 1919, № 29, 564. На това основание напр. вещиците у хуцулите, когато искат да напакостят и причинят глад, продават първите кукурузени кочани, още неразвити, в чужд край или пък пренасят в чужбина първите цветове от друг някой плод; там ще има тогава богата жетва, а дома — липса и беда. K. F. Kaindl, Globus LXXVI, 1899, 233.

[67] J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 391 сл. III, 137. P. Sartori, Sitte und Brauch, II, Th. Leipzig, 1911, 72—73.

косените класове и ги държи в дим, Bilsenschnitter-ът ще вземе да съхне. Или ако той занесе и хвърли тая стрън в някой новоизкопан гроб, без да хваща класовете с гола ръка и без да продума нещо, то пакостникът ще загине. — Начин на грабене и начин на магическо унищожаване на противника почиват тук на същите нагледи, както и българските вярвания. И че в Германия оня дух е късна демоноложка абстракция от реалния пример, а не обратното — т. е. мъже и жени, сдружени с дявола, да играят неговата роля, както вярва Яков Грим[68], — показва ни еволюцията на нашето понятие в е щ и ц а: преди да се превърне в зъл дух, тя е просто зъл човек, въоръжен с магически средства за пакост.

Яхането кросно при магията на Еньовден намира своето оправдание в асоциацията между обиране плод, жито, мляко и навиване нишки и пр. на познатия уред от стана. Кросното се употребява в много магически обичаи[69] все като образ на навъртане или събиране на куп, както това личи и от употребата на чекръка, мотовилата и вретеното, разни уреди за насукване прежда. В Котленско напр.[70] магьосниците ходят през нощта срещу Еньовден голи (знаят се жените, наречени г о л а̀ г о л ѝ т е), като въртят на чекръче и наричат по кръстопътищата, гдето свети месечина. (Те носят и гърне с размита пепел луга, която пръскат и наричат за зло.) В Добричко майка обикаля съвсем гола болното си дете три пъти, като взема една мотовила, на която мотаят прежда, и я счупва над детето, за да я хвърли после над къщата. Това означава навярно разваляне на магията, развиване и пресичане на навитата болест и изхвърлянето ѝ вън.[71] Както жените в Кюстендилско не навиват (не навъртат) през м. април прежда на кросното си, за да не се завъртат вълци около техните места и да правят пакости, така тук се махва навитото за унищожение на симпатически свързаното с него болезнено явление. Обратно, в Охрид, за да не се краде млякото, навиват пояс на едно кросно и го скътават зад вратата: така е обезвредена всяка пакостна магия.[72] Във връзка с народната етимология от типа Вартоломей „върти град" стои запрещението в някои краища да не се върти от 1 до 9 март чекрък (да не се навиват масури), за да не стават (да не се завъртат) големи бури, които да отърсят цвета или плода на овошките и житото.[73] При едно баяне за развит пъп се взима масур, който се налива с оцет и се върти от баячката; тя казва при това 9 пъти: „Гора се развива, пък на Ивана (болния) пъпа му се навива."[74] Наричането тук допълня с образ по контраст развитата гора, желаното навиване на пъпа, изобразено и мимически. Завъртане открадната вретено, със съответното наричане, има за резултат — в магиите на момите — привързване на мом-

---

[68] Я. Г р и м мисли, ц. с., 392, че народът е загубил в ново време „старото, благородното значение" на оня добър дух и го е направил синоним на вещица и дявол. Това е толкова невярно, колкото и новото поверие, че хората подражават на духа; защото в същност тоя дух е тяхна хипостаза.

[69] Д. М а р и н о в, СбНУН, XXXVIII, 138; за чекрък, мотовило и вретено вж. там 137.

[70] Съобщение на Гено Киров, 1921 г.

[71] СбНУН, VII, 131.

[72] П. Л ю б е н о в, Баба Ега, 14.

[73] Върху асоциация по сходство пък почива суеверието, че през тези девет мартенски дни не бива да се белеят опраните дрехи, за да не се белее тъй градът, като падне в изобилие. Това се пази и през всички мартенски съботи. Ц. Г и н ч е в, Труд, III, 1890, 1058.

[74] СбНУН, III, 147.

ците: „Както се върти вретено, тъй да се въртят момците" около момите.[75] И една песен от Чирпанско,[76] непубликувана досега, разказва тъкмо за такава любовна магия с помощта на вретено, при което на помощ са привлечени и еньовденските билки с тяхното етимоложко изтълкувано име:

Добра на седенка

Наклала й Добра седянка,
Добрано, добра вечерьо!
Като си добра вечеря,
Тя на майка си думаше:
„Ази ща мамо да ида
Седянка да си наклада."
Открадна ново вретено,
Вънка на пътя излязла,
Дето седянка ще кладе.
Завъртя ново вретено.
Като си Добра въртеше,
Въртеше и говореше:
„Както се върти вретено,
Тъй да се въртят момците,
Момците още момите!"
И си със билки сипеше,
Сипеше и говореше:
„Както се сипят билките,
Тъй да се сипят момците,
Момците още момите!"
Че викна Добра та запя,
Като си Добра запява,
Всичките моми сипнали,
Момите още момците.
Та че ги Добра нареди
При всяка мома и момък,
При гюзел Добра двамина —
Двамина вакли овчари,
Иван и Стоян двамата,
Двамата с ризи ленени,
Двамата с котлун ментани,
И с копринени пояси.
Двамата при Добра седнали
Стоян е седнал на дясно,
Иван е седнал от ляво,
Стоян на Добра думаше:
„Добро льо, магьоснице ле,
Че как ни, Добро, магьоса,

---

[75] Обратното желание, за разлъка на мома и момък, бива постигнато пак чрез подобна магия, само че тоя път сходното се търси в друг вид действие, отвяването, махването, разделянето. Майката, която не иска да вземе дъщеря й един момък, отвява на двора просо и нарича за младите: „Както се отвява туй просо, тъй да се двама разделим." Г. Я н к о в, Бълг. нар. песни, № 289.

[76] Тя ми е доставена от М. Пчеларов, 1924 г.

Да си от поле додохме,
Да си стадото оставим?"
Добра му нищо не каза.
Той си на Добра думаше:
„Добро льо, магьоснице ле,
Мене ли, Добро, ще вземеш?"
Добра му нищо не каза,
Ами се тихо подсмихна.
Иван на Добра думаше:
„Добро льо, магьоснице ле,
Че как ни, Добро магьоса,
Да си от поле додохме
Да си стадото оставим?"
Добра Ивану думаше:
„Иване, либе, Иване,
Ази ви, либе, не мама,
А те ви, либе, мамиха,
Моите билки хубави:
Омана и въртигата.
А омана съм набрала
На личен ден ми Гергьовден,
А въртига съм набрала
На личен ден ми Еньовден,
Въртига да ви завърти,
Омана да ви оман."
Стоян на Добра думаше:
„Добро льо, моня хубава,
Добро льо, магьоснице ле,
Мене ли, Добро, ще вземеш?"
Мене ли или Ивана?"
Добра му тихом говори:
„Стояне, либе Стояне,
Първи са петли пропели,
Станете, либе, идете си!
Кога до-пъти додите
Добра ще да ви покаже,
Кого ще Добра да вземе!"[77]

Вретеното навива тук досущ тъй момците, както кросното (у сърбите „вратило") житото: момците трябва да се привържат към момите и житото да се прехвърли у магьосницата. Все по такъв начин млякото пък се „връзва" или „изтегля" с въжето, потопено в чуждото мляко и пренесено после в своята ведрица. Най-пряко, съвсем непосредствено, става предаването от чуждо на свое чрез позата на магьосниците „гас сас гас", гдето се пожелава: „сето масло у нас."[78] Допирането на двете страни, по принципа на контагиозната магия, трябва да повлече след себе си съответното сливане на желаните неща. Симпатическа магия имаме най-сетне в обичая от Бер-

[77] Пее се на седянка.

[78] Ц. Гинчев съобщава за лекуването (запойването) на нервозните деца в Търновско с крадено синило. Синилото трябва да бъде крадено гъзом, т. е. кога го зема, да гледа напред, а отзаде си да поземне с ръка, СбНУН, VIII, 147.

ковско, гдето, за да т е ч е мляко на родилката, хвърля се и се лови по течението на река глава лук, като се нарича: „Аз не хващам лук, а мляко." Лукът и без това се дава за кърма на доилките.

Но обирането на чуждото мляко може да стане и чрез друг род прехвърляне. В Неврокопско (Гоцеделчевско) се оставя хляб по пътя, гдето ще мине едно стадо, после с този хляб се закърмя друго стадо, което ще хване млякото от първото. Хлябът, значи, привлича магически плодородието и като посредническа субстанция (срв. въжето при грабене млякото) го предава на добитъка, който ще го яде. Прекосяването пътя на обратното стадо в обичая от Кочанско има смисъл на символическо прекъсване на млякото: магьосниците го отнимат и чрез този акт, и чрез яхане кросно, със съответното наричане. Ако някои магьосници носят лъжица, паница или подница за хляб (Софийско), този уред трябва да онаглежда също обирането, черпането мляко, носенето жито и т. н. Доколко хапването от собствените екскременти е реален факт, а не злословие против вражалиците, трудно е да се каже. Ако то е действително известно, бихме го обяснили с употребата на зловонните вещества при магически заклевания и лекувания, при което се цели отгонване на зли духове, тъй като острите миризми и неприятните на вкус субстанции са от край време съставна част на народната медицина, особено като антидемоническо средство.[79] В обичая от Моравско за разваляне магиите на вещиците, които обират млякото срещу Гергьовден, това значение на екскрементите е ясно: то допълва, като отстранение чрез зловонието, „обръщането" на магиите чрез поставяне котела наопаки.

Заклевания и наричания

Към цялата тази разнообразна техника на магическо въздействие — гдето по правило се касае за прехвърляне на материално или абстрактно схванатото плодородие по закона за сходство, подражание или досягане, — иде и словесната магия, заклеването. Бродницата произнася магически пожелания, тя смята, че може да причини сбъдване на волята си чрез осветените от старината и предадените ней в голяма тайна формули. Преди всичко тя поставя своите дела и думи под покровителството на светеца или на олицетворения негов празник. Нестинарят, навлязъл в жаравата и заплашен от изгаряне, в момента на изстъпление, когато иска да получи пророчески откровения, се обръща към духа-покровител: „Свети Константине (свети Еньо), ела ми на помощ!" Така бродницата, нагазила в чуждата нива и обзета от страст да постигне намерението си, вика св. Еню (св. Георги), поздравява го с „добър вечер" или „добро утро" и му поставя въпроса: „Тук ли си, видиш ли ме?"[80] Тя го подканя да я попита и той на свой ред защо е дошла. И тя ще му каже просбата си: просбата се явява като отговор на чужд въпрос. Или тя направо се обръща към него: „Видиш ли ме каква съм? Каквато съм аз. . ." Каквато е тя, именно с най-добрите

[79] Срв. за екскременти в древната медицина и демонология O. G r u p p e, Griechische Mythologie, II, 890—891.

[80] Поздравяването при среща, за омилостивяване, се знае и при магиите за отгонване болести. При баянето за пършец в Ловчанско баячката казва: „Добър вечер, лишо, пършо!" Както си добър, тъй да идеш дету има четири сестри, у най-малката!" или: „Добро утро ти, лишо, пършо. . ." СбНУН, VIII, 169; VII, 143.

класове в ръка, такава навярно трябва да стане и нейната нива, като се пренесе плодът. Или каквато е тя — гола, — такава, оголена, лишена от плода си, трябва да остане чуждата нива.

Точното предположение на заклеването не ни е известно, защото никоя магьосница не го е откривала пред непосветени уши от страх да не пострада. По примера на други наричания при магии, лекувания и празнични обичаи ние можем само да допускаме, че и тук се касае за подобна аналогия: каквото — тъй, или както — така. В една народна песен майката на Рада — тя е „знайница и обайница" — вари в ново гърне едно живо пиле и го нарича: „Каквото пищи туй пиле и тъй да пищат за Рада" всички ергени.[81] Или в друг вариант на същата песен, майката — снела звездите в решето, месеца на два дарака и слънцето на три половини — коли пиле мартенско с два ножа и нарича: „Както се коли туй пиле, тай да се колят за Рада турците, мъри, българи."[82] При баене за уплаха се казва: „Ка се префърле тая вода, така да се префърля и уплахата." При пожелание за дълга коса: „Както расте лозата, така мен косата."[83] При обливане на пеперудата: „Както тече вода по нея, така да вали дъжд." В Кочанско, за да се раждат повече дини, пъпеши, тикви и др., стопанинът се търкаля след засяване на нивата, говорейки: „Какох я що се търкалям, така и любениците из бостано да се търкалят."[84] Все там замърсената желка се праща у обирача с наричането: „Како ти що смърдиш, така и неговата благина да му смърди." В Прилеп, когато на някоя жена не се връща мъжът от чужбина, тя ще напълни гащите му със слама и ще ги прехвърли на една греда, като да яхат кон, и ще каже: „Како що сет вявнати гакиве на гредава, така да вявнит мажот ми па кон и да си дойди от тугиня." [85] Чрез симулация на искания мечтания ефект се предизвиква (фактически или словесно) причината му, заставя се нива, мляко, бостан, дъжд, човек да се подчини на личната воля. Магьосницата повтаря формулата обикновено три пъти, както обикаля и нивата три пъти — за да се изпълни магическото число, необходимо за постигане резултат от обреда. Вместо заобикаляне цялото място практикува се и спиране на четирите ъгли, все като символическо обхващане на цялата площ, на всичкия плод в нивата.[86]

III. ГОЛОТАТА В ОБРЕДИ И КУЛТОВИ ДЕЙСТВИЯ

Наред с тия положителни методи за увеждане желаното при обредното обиране на Еньовден се среща и едно отрицателно средство, голотата.

Ако действия и думи в нощта срещу празника целят към пренасяне на чуждото благо в собствения имот, известни моменти на обреда имат за назначение да осигурят неутралитета, ненамесата на вредни сили, които биха могли да компрометират цялата магическа техника. Касае се тук именно за предпазване на магическия агент, бродницата, от враждебната

[81] Г. Янков, Бълг. нар. песни, № 275.
[82] М. Арнаудов, Северна Добруджа, № 147.
[83] СбНУН, XII, 148; К. Шапкарев, Сборник от нар. умотв., VII, 169.
[84] Непубликуван запис на П. Михайлов.
[85] СбНУН, VIII, 141.
[86] Срв. същото и в древната магия, Riess, у Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie, I, 47.

намеса на духовете. Защото Еньовден е любимо време на всякакви нощни духове, опасни за човека, излязъл в глуха доба, та и за тайнствените обичаи. За Кюстендилско ни се съобщава относно нощта на 23 юни: „Всеки се пази да не прегази река, да не седи близо до извор, да не точи и пие вода от извор, река и вадичка, защото тая нощ се счита за „Великден“ на самовилите. Сега кой „оградише“ от тях, нищо не може да му помогне. Вещиците и магесниците, запазени добре от самовилите с магии и „учинушки“, обикалят свободно през нощта, а особено след полунощ.“[87]

Ние знаем как у всички народи болестите се приписват често на зли духове и как близостта на тия духове до човека се мисли да причинява физическа повреда или лудост, поради което между всевъзможните обреди за лекуване най-разпространени са магиите за отпъждане на демоническите същества. Духовете изпълнят света, проникват навред, виждат всичко и те са наклонни да преследват хората — между друго, за да получат жертвен принос. Според това, дали им се прави услуги, дали са укротявани с подаяние или не, те се отнасят различно към хората: в едни случаи наказват, мъчат, пращат болести, в други — вдъхновяват за пророчества, закрилят, помагат за щастие, лекуват и т. н. В основата на тъй различните представи за демоните като добри или лоши сили лежи една и съща доктрина, както правилно изтъкват Тайлър и Спенсер,[88] и нашите самодиви напр. са твърде характерни за цялата ни демонология и с тая двойнственост на образа си. Особено важна роля се пада на тия демони при народната медицина. В Меланезия първото условие за лекаря е да знае не анатомията на човека и свойствата на лекарствата, а качествата и природата на духовете[89], у персите от епохата на Авеста първо място между лекарите държат не билярите и хирурзите, а заклинателите, чиято дума улучва пряко злия мъчител, влязъл у човека.[90] А между очистителните рецепти в ритуала на древните гърци един голям дял се отнася тъкмо до предпазване от демонически влияния, *δεισιδαιμονία*,[91] Изобщо катартичните обреди, тия „вкаменели свидетелства за най-далечното минало,“ както ги нарича Групе,[92] имат за главно назначение да закрилят човека в изпитание или по-специално човека в момент на една религиозна или магическа церемония, от зловредното посегателство на невидимите духове.

Демоните могат да се обезвредят било чрез умилостивяване, било чрез прогонване. При първото има подчиняване, търси се милост, прави се жертва; при второто говори съзнанието за надмощие и хитрост на човека, който заплашва, пъди, унищожава, убива или измамва злия дух. Магическото грабене срещу Еньовден има за предпоставка, между друго, да бъде защитена бродницата в нейния рискуван опит от удара на духовете, които дебнат в тоя час. Не толкова от човешки поглед се бои тя, колкото от присъствието на

---

[87] Й. Захариев, СбНУН, XXXII, 159.

[88] E. Tylor, La civilisation primitive, Paris, 1876, II, 145, 162; H. Spenser, The Principles of Sociology, I, 1877, 279.

[89] J. G. Frazer, The Belief in immortality and the Worship of the Dead, London, 1913, I, 35 сл., 54 сл., 269 сл., 381 сл.

[90] V. Henry, Le Parcisme, Paris, 1905, 147. Срв. СбНУН, XXXIV, 179.

[91] The Wachter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Giessen, 1910,4.

[92] O. Gruppe, Griechische Mythologie, II, 893. Не трябва да си мислим обаче, че това, което е вкаменелост за културния човек, е загубило всяка жизненост на низшите културни стъпала и в една среда, гдето още се вярва в обезвреждане на демони.

тия духове; и не моралът, а страхът от рожбите на въображението ѝ надвива у нея, когато пристъпя в чуждата нива, чуждия дом, чуждите кошери. Това е страхът от самодиви, които убиват или лишават от език и памет, или оставят полумъртъв човека, излязъл в „злото време“ (преди първи петли), страхът от стихии и таласъми, които давят човека във вода или го сграбчват и халосват, като му дават „ограма“ и други болести и т. н. Голотата на магьосницата идва тук на помощ, като я пази от всяко докосване на невидимите и всесилни врагове.

Голотата, събличането гол-голеничък, се среща в множество народни обичаи у нас;тя е нещо добре известно в обреди и култови действия на древни и нови народи и представлява един от важните съставни елементи на редица лечебни и магически практики по цял свят. При известни лекувания болният се провира гол през пръчка[93] или пък се провира гол през една магическа дреха, сшита по особен начин от вълната на чер овен, при което обредът става ноще, вън от село, в градината, като се вярва, че провираните стават неприкосновени за болести.[94] При баяния против полските мишки жената се съблича гола на полето, мие се с вино и произнася заклеванията; така и при магия против урочасано мляко жената обикаля гола около огнището и бодва с вила в земята.[95] При опитите си да свали месечината бродницата се съблича също гола.[96] Голи са мъжете, които гонят змея, пресушил ниви и полета.[97] За прекратяване болест по добитък голи мъже, които пазят мълчание, прекарват стадото през жив огън.[98] Лятно време, при градушка, гола жена връща облака Джерман със заклеване, червено яйце и свещ от Бъдни вечер.[99] Болния от изсипване лекуват, като го качат гол на високо дърво, отгдето той вика: „олеле от чужда жена“ (три пъти), и то с висок глас за да го чуят някои.[100] Майката на болно дете се съблича гола и го обикаля три пъти, като го припикава.[101] На Гергьовден кърмят овцете с билки,събрани от вечерта в гората, при което дете или баба се съблича гола и обикаля три пъти стадото, като взема на кръст от три солища земя.[102] Устрела в някои краища гонят с жив огън, който се пали от голи мъже; устрелът вика разни имена (Иване, Петко, Стояне!) и който му се обади, по него отива в селото му.[103] За да бъде запазено едно селище от зли напасти и болести, то се заорава; но заораването може да стане и по-късно, кога се чуе, че иде чума, холера, сипаница по децата или някоя болест по говедата. Заораването става с волове-близнаци, които се водят от съвършено голи момци.[104]

---

[93] И. Блъсков, Перуника, 5.
[94] Д. Маринов, СбНУН, XXVIII, 559.
[95] Пер. Спис., XIII, 46.
[96] Д. Маринов, Жива Старина, I, 51.
[97] Вж. по-горе, гл. I.
[98] Б. Дечев, СбНУН, XIX, 90.
[99] П. Любенов, Баба Ега, 37.
[100] П. Любенов, Баба Ега, 45. — Може би тук се отнася и обичаят да събличат едного гол и да тича пред воловете, кога прекарват буката за воденица, за да махне урокито. П. Любенов, Самовили и самодиви, 121.
[101] СбНУН, VII, 141. Припикаването тук се осмисля — подобно на измочването при магическото предпазване от бродници на Гергьовден — като отвръщане от злите същества.
[102] П. Любенов, Баба Ега, 16.
[103] СбНУН, V, 134.
[104] Д. Маринов, СбНУН, XXVIII, 558.

В тия и подобните тям обреди има два вида голота: една, с която се цели изоставяне заедно с дрехите на всичко нечисто, болезнено, пакостно — един вид материално отделяне от нежелания и опасен недъг; и друга, с която изобщо се постига имунитет против зли духове по силата на това, че тия духове нямат възможност да се хванат за нещо по човека, оставил дрехи настрана и спазил пълно мълчание. При първия вид голота ние имаме магическо пренасяне на вредната субстанция; при втория вид — магическо предпазване. Но възможни са и други приложения на това особено състояние, така че голотата се превръща в някакъв обреден locus communus, лишен от едно-единствено осмисляне и тълкуван по различни начини, често пъти доста отдалечени от първоначалната идея.

Така например у сърбите безплодни мъже и жени ходят нощем голи из стаята, без свещ, за да им се роди дете. Така се съблича гола и къпе в реката мома, която иска да възбуди любов у някого. Гола ходи ноще и момата, която иска да знае кога ще се омъжи; тя трябва да види в огледалото образа на бъдещия си съпруг.[105] В тия случаи голотата се довежда във връзка със сексуални настроения и coitus, за да повлияе чрез мимическо подражание или нагледно изображение върху лица и неща, т. е. за да се покаже какво трябва да настъпи. Процедурата на обред и мисъл става ясна от вярването на селяните, че овошките щели да родят, ако ноще трудна жена обиколи гола три пъти дърветата.[106] Болестта „Руса" в Шабад (Сърбия) се цери, като се съблече на Гергьовден преди слънце гола майката на детето и се „помокри", после вземе от калта, помаже детето и каже: „Која те майка родила, она ти и лек дала."[107] Във връзка с това вярване стои мнението, че вещиците могли да се видят на Гергьовден, ако рано се скрие и наведе някой зад вратата и с това стане невидим за тях; или ако си съблече дрехите и ги облече наопаки, после си тури на главата малко зелена морава.[108] Голотата в случая укрива наблюдателя или магьосника, като го поставя и в безопасност пред вещиците.

Теория на голотата като табуиране

Голотата е нещо типично не само в съвременния европейски и извъневропейски фолклор, но и в множество случаи на древната религиозно-магическа практика. При жертвоприношения, молитви, инкубации, мистерии, пророчески вдъхновения, процесии, погребения и т. н. тя е необходим спътник, чието значение обаче не се разкрива ясно и недвусмислено. Хекенбах, който прави преглед на относните тук обичаи и свещени действия в класическия свят,[109] изтъква като меродавни два основни мотива: един за създаване контакт между миста или жреца и магически силната земя, която предава силата си на човека; и друг, според който всичко, що е било някак в допир с божеството, става, по закона за табу, неупотребително за хората, поради което дрехите се събличат предварително и така се за-

[105] Fr. S. Krauss и J. Kostial, Nacktheitzauber, Anthropophyteia, VII, 1910, 287 сл. Срв. за румъните R. F. Kaindl, Globus, XCII, 1907, 286.
[106] Fr. S. Krauss, Nacktheitzauber, Anthropophyteia VI, 206.
[107] М. Милићевић, Живот срба сељака, 119.
[108] Fr. S. Krauss, Slavische Volksforschungen, 40.
[109] J. Heckenbach, De nuditate sacra, sacrisque vinculis, Giessen, 1911, 8 сл.

пазват за носене после.[110] Но нито един от тези два мотива, откривани в древния материал на областта на култ, магия и медицина, не може да се приложи към темата, която ни интересува в еньовденската обредност. Неприложима е и теорията на Вайнхолд: според нея човек трябва да се освободи от всяка опетнена земна обвивка, когато ще общува с божеството; трябва да се възвърне към състоянието на необлеченото и неосквернено от живота дете; освен това трябва да се уподоби външно на боговете, да вземе тяхната форма, кога върши свръхчовешки действия.[111] Тук и там се приписва много абстракция на древния или некултурния човек и в най-благоприятен случай се изхожда от схващания, които не могат да бъдат първични. Досягане със земята за черпене сила; отбягване от докосване с божеството; възвръщане към неопетнената детска душа; това са представи, родени от зряла рефлексия, които едва ли мотивират първоначалната груба обредност, с нейните по-материалистически побуждения. И тъкмо с оглед към недостатъците на досегашните теории е прав Рихард Майер да заключава: „Значението на голотата въпреки някои опити не е още напълно уяснено."[112] Съображенията на Хайм и Крук,[113] които изтъкват апотропейското значение на обсцьонния елемент, както той упражнява магическо влияние върху духовете, също не задоволяват за главните случаи на обредната голота и прав е Самтер — който пък изтъква при събличането мисълта за освобождение от всички завръзки, за предпазване от духове, — когато иска да потърси в тези обяснения само по частица от цялата непозната истина.[114]

Между това има още два пътя към обяснение на свещената или обредна голота, загатнати вече, но малко взимани във внимание досега. От една страна — известни навици на духовете. Духовете нападат човека, усвояват всичко в него и по него, живеят в тялото му, свързват се с името му, с облеклото му, с всичко, което образува дял от външна и вътрешна личност. Страхът у първобитните народи от влизане на демона в тялото чрез вдишване и прозяване е голям: оттам може би иде еврейската пословица: „Не отваряй устата си на сатаната"; оттам и обичаят на сектата месалийци, които плюят и се секнат непрестанно, за да изгонят демоните, готови да влязат в тях при дишане.[115] В множество обреди участниците пазят, когато изпълняват магически или свещени действия, мълчание: при нощни заклевания, при черпане вода за лекуване или гадаене, при танци на русалиите, при гонене змея на сушата и т. н.[116] Това мълчание има смисъл също тъй

[110] Подобно схващане и у E. D o u t t é, Magie et Religion, 579. Според Дуте обичаят да се обикаля от голи мюсюлмани светилището Кааба в Мека означава желание да не се навлече опасност. При обикалянето (7 пъти) поклонникът трябва да бъде гол, защото иначе дрехите му се насищат с магическо-свещена сила и той не може да ги носи после, тъй като те са табу.

[111] K. W e i n h o l d, Zur Geschichte des heidnischen Ritus, Abhandlungen der Berl. Akademie der Wiss., 1896. 5. Към такъв възглед клони и V. H e n r y, La magie dans l'Inde Antique, Paris, 1909, 109, когато предполага, че „голотата, възвръщайки човека към най-древните традиции на неговата раса, придава му свръхестествена сила".

[112] R. M. M e y e r, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig, 1910, 142.

[113] H e i m, Incantamenta magica, Jahrbuch für klass. Philologie, Suppl. 19, 507; C r o o k e, Popular religion and folk-lore of N. India, I, 68.

[114] E. S a m t e r, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig, 1911, 95, 109 сл.

[115] E. T y l o r, La civilisation primitive, 120.

[116] Д. М а т о в, СбНУН, X, 317; Д. М а р и н о в, Жива Старина, I, 187. За другаде: A. W u t t k e, Der deutsche Volksaberglaube, 152, 219; F r. S. K r a u s s, Sitte und Brauch, 178; L. v. S c h r ö d e r, Arische Religion, II, 257.

на предпазване от злите духове, които биха нападнали и обзели духа на изпълнителя, за да причинят болест и смърт. Ето защо, когато в Търновско хванат магьосница на Еньовден, пазят се да не ѝ говорят, за да не ги нападне дяволът, който е в нея. Все по тая причина при магии, лекувания, тайни обичаи никой не се обръща назад, за да не бъде проследен от духовете.[117] Аналогични примери имаме по цял свят. Вика ли отвън някой в нощта, не трябва да му се обаждаме, защото може би лош дух (устрелът) търси някого. Връзката между името и лицето е тъй органическа, както и връзката между сянката и човека: зазида ли се сянката, умира човекът: каже ли се името, добива се власт над лицето.[118]

Но колкото и застрашен от демона, човек може да се брани от него, може да се направи сам неприкосновен, да се табуира — и известно е, че законите на табу спадат към негативната метода на симпатическата магия, явяват се ново приложение на ония принципи за сходство и досягане, по които човек вярва да въздействува върху силите в света. Ако положителната метода предписва да се върши нещо по определен начин, за да настъпи същото в желания по-голям мащаб или в друга връзка, с по-разширено приложение, негативната заповядва: недей върши това, защото то може да доведе до нежелани или опасни последици, по силата на особената магическа причинност.[119] В дадения случай заетият с обредното действие не трябва да носи върху си никаква дреха, понеже няма да даде така възможност на духа да се хване за него, да го прихване и му причини телесна или духовна повреда. И че духовете имат този навик, показват ни вече класическите суеверия за скачане на демона върху облеклото на човека, за обсебване на човека чрез портрета му или дрехата му.[120] Така и в съвременна Европа. На ов. Исландия се вярва, че никой призрак не смее да закачи гол човек; очаква ли се появата на призрак, най-добре е да се съблекат всички дрехи.[121] И от подобни възгледи произтича северноиндийският обичай да се танцува в деня на погребението от близките, голи и с голи мечове, както и българският обичай да се лекува болно стадо, като се прекара то през жив огън и като махат двама голи овчари с голи ножове във въздуха.[122] У западноафриканското племе Mpongwes, гдето дрехите са инак много обикнати, жените носят при траур колкото се може по-малко дрехи, а мъжете съвсем не са облечени. Фрезър изтъква правилно, че голотата е тук средство да се направи човек непознаваем за душата на покойника[123] и тая голота почива на същата представа, както намазването, изцапването и боядисването на участниците в погребалната процесия, все от страх на преследване.[124] Както заораването с плуг на селище или на

---

[117] Срв. по-горе случая с ловене мляко в реката (Берковско) или магията за залюбване, Стамболиев, СбНУН, XXI, 52.

[118] За името напр. J. L u b b o c k, Les origines de la civilisation, Paris, 1881, 240.

[119] Върху теорията на табу вж. J. F r a z e r, The Magic Art, I, 112 сл.; S. R e i n a c h, Cultes, Mythes et Religions II, 23 сл.

[120] O. G r u p p e, Griechische Mythologie, II, 850, 882.

[121] F. L i e b r e c h t, Zur Volkskunde, 370.

[122] Срв. примерите у В. Н. Х а р у з и н, Этнографическое обозрение, 1911, 26; E. S a m t e r, Geburt, Hochzeit und Tod, 112; и у мен, СбНУН, XXXIV, 192—193.

[123] J. G. F r a z e r, Journal of the Anthropolog. Institut of Gr. Britain and Ireland, XV, 98.

[124] E. S a m t e r, ц. с., 95, 116.

добитък има за цел да отстрани демони, чума или язва,[125] като се тегли (от голи хора и при пълно мълчание) една демаркационна линия, непристъпна за неканения страшен гост,[126] така събличането отнема възможност на духовете да пакостят на магьосницата, сама заета с правене пакост на другите. И най-малко стопанът (таласъмът) на обираната нива би могъл да се яви тук като справедлив и страшен дух, който държи сметка за посегателството и наказва със схващане или друга болест виновницата.

Обредната голота в еньовденския или гергьовденския обичай на грабене жито, мляко, мед и т. н. се явява, значи, пасивно магическо средство, тя има назначение да табуира обирача и чрез това тя се явява в помощ и като допълнение на главната цел: обсебването на чуждия плод, която цел се постига вече чрез положителните, активните методи на магическото пренасяне и заклеване.

IV. ЗАГОЛВАНЕТО КАТО СИМУЛАЦИЯ НА ПОЛОВ АКТ

Но обредната голота би могла да се тълкува и в съвсем друг смисъл, и то пак двояко — в духа на мимическото влияние за плодородие или в тоя на табу срещу демоните. Тя би могла именно да се схване като симпатическо увеждане на желаното обилие или като отстраняване на опасните невидими сили все по един и същ начин — чрез показ на гениталиите. Кой от двата момента при това магическо действие ще се мисли за първичен, не е лесно да се реши; но че и двата могат да се комбинират, за да създадат чрез наподобяване и отпъждане мечтания ефект, разбира се добре — поне в известни случаи от обредната практика на ранни културни стъпала. Ако целта на всяка мистерия у древните е отначало чисто практическа и ако напр. при култа на Деметра в елевзинските тържества се касае по начало за магия, с която се проси богата жетва и много деца,[127] няма нищо странно, гдето и в ново време, у изостаналите селски среди на Европа, тая цел се догонва също тъй, все по сходни начини на магическото действие. Заголването на половите органи, мъжки или женски, в някои земеделски обичаи на простия народ не може да ни учудва, щом имаме пред вид мирогледа на средата и щом знаем колко малко нравствен елемент се примесва там, гдето се касае за осигуряване на насъщния. Същественото е да се опита увеличаване на реколтата и защита срещу

[125] Срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie, II, 894, 901; H. Usener, Ueber vergl. Sitten- und Rechtsgeschichte, Leipzig, 1902, 33 сл.; F. Liebrecht, Zur Volkskunde, 309; L. Deubner, Archiv für Religionswissenschaft, XIII, 1910, 491; руски примери в Живая Старина, II, 1892, 121; A. C. Winter, Russische Bräuche bei Seuchen, Globus, XXIX, 1901, 302; български у Ц. Гинчев, Труд, II, 957, и по-горе, гл. I; сръбски у F. S. Krauss, Slavische Volksforschungen, 98 сл. Краус няма право, ц. с., 99, когато мисли: някога хората са ходели без срам голи и затова обичаят на заораването става и после от голи хора, като се смята, че „голотата спада към освещението на обхода". Но той е много прав с мнението си: „При обхода човек встъпя в непосредствен досег с духовете и затова най-доброто е да няма човек нищо по тялото си, което да обселят безименните духове. Затова се спазва и дълбоко мълчание, тъй като всяка необмислена дума може да послужи за закачка, с която горският дух притегля някого."

[126] Заобикаляне или заграждане на нива (с бразда и пр.) против градушка, на семе против птица знаят и древните, срв. Riess, у Pauly — Wussowa, Realencyclopaedie, I, 47. Обикаляне и посипване с просо около добитък за предпазване от магии и обиране млякото срещу Гергьовден се знае у нас, СбНУН, XVI—XVII, 215.

[127] Срв. литер. у K. de Jong, Das antike Mysterienwesen, 75, 155.

опасните демони; щастието се очаква не толкова от природните сили, колкото от личната инициатива; и страхът от безплодие или от вредна намеса на духовете отстранява всякакви скрупули за приличие.

Ето защо, когато наближи буря и се очаква градушка, жените у древните (според Плиний) вадят на показ срамните си части, твърдо убедени, че напастта ще се избегне.[128] Подобен обичай се знае у сърби, индийци и днес; щом градушка заплашва нивите, стара жена (или мъж) се заголва и заклева три пъти облаците.[129] Така и против лош поглед (уроки) на децата помага изображението на fascinum, носено във вид на амулет.[130] Италианците в средните векове обезсилват лошия поглед, като направят известния жест fica (палец, поставен между показалеца и средния пръст): това движение (ср. Данте, Inferno") има фалическо значение и възлиза към старовремски представи.[131] Навярно във всички тези случаи гениталиите имат апотропейско значение — струва ми се, правилно схванато от Групе, когато той пише: „Че чрез заголването се изказва и буди отвращение, не подлежи на съмнение. Заголването е широко разпространен знак на презрение: пред мъже, които са били страхливи във война, се заголват жени."[132]

Но заголването може да бъде и загатване на половия акт и заголените хора могат да целят към нещо по-друго, отколкото заплашване на злия поглед или дух. Ние поменахме веднаж за обичая у сърбите да ходят бездетни съпрузи ноще голи, за да им се роди дете, както и за друг такъв обичай, да обикаля ноще гола трудна жена три пъти дърветата, за да родят те плод. Назначението на голотата в случая изглежда доста ясно: ние имаме магически опит за предизвикване раждане и плодородие чрез наподобяване coitus. И само една стъпка по-нататък ни отвеждат обичаите да се върши истински coitus, щом се окаже необходимо да се докара оплодяване на ниви, на всякакви посеви, заплашени с безплодие.

Старите мексиканци са убедени, че във време на жетва, кога зрее плодът yams, е абсолютно необходимо да се погрижат хората за нова растителност. И както боговете оплодяват земята чрез полов акт, така техните земни застъпници наподобяват необходимата за растителността сцена чрез всякакви жестове и неприлични движения. Тълпи демони тичат във фалическо състояние, момичета и други жени се отдават на похот и пиянство и че тези земеделски обреди не говорят за израждане, а образуват съставна част на култа, гарантира ни един наблюдател като етнолога К. Пройс.[133] Така и за перуанците ни се предава, че през м. декември, когато зрее плодът pal'ta, ставали особени фалически празници, за които участниците се готвят предварително чрез пост, въздържане от сол и пи-

---

[128] Riess, у Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie, I, 85.

[129] Fr. S. Krauss, Anthropophyteia, IV, 170 сл. Голото тяло прогонва и злия поглед, там 170.

[130] J. Marquardt, Le culte chez les Romains, I, 132.

[131] C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters, 258; „Като се постави неприличното пред лошия поглед, очевидно се вярва погледът да се отстрани от само си и впоследствие отслабване силата му."

[132] O. Gruppe, Griechische Mythologie, II, 896, 901. Групе констатира и заголването при магическото жертвоприношение, за да го обясни със „стремежа да не се задържи в дрехите нищо от демоническата субстанция".

[133] K. Th. Preuss, Globus, LXXXVI, 1904, 356.

пер и несъбиране с жени. В деня на празника мъже и жени се събират на определено място между плодните градини, всички голи, и по даден знак започват да се надтичват към една могила. Щом един мъж достигне някоя жена, упражнява на мястото coitus с нея. Празнуването трае шест дни.[134] Днешните мексиканци също знаят такива обичаи, особено през сухия сезон, когато с танци и заклевания на шамана се изпросва дъжд, защита от болести по добитъка и хората и добра жетва. И ако шаманът описва в песента си желаните блага от дъжда (срв. Покръсти и Пеперуда у нас), другите участници в земеделския празник, като се връщат нощe от ядене и пиене, вършат по пътя полови общения (промискюитет), които не правят никому впечатление, понеже са pro bono publico.[135]

Аналогични обреди, придружени с разпуснатост и похотни танци, стават и в Австралия, посред пролет, когато зрее плодът yams. Тогава мъжете копаят голяма дупка в земята, за да наподобят срамната част на жената, и танцуват и пеят наоколо, държейки отпреде си с цинични жестове едно копие, което служи вместо фалус.[136] Сродни по назначение и симулация обичаи откриваме и в древна Индия. От запазените обредни текстове знаем как на средлетния празник в чест на бог Индра, Mahâvrata, става тържествено обливане на огъня, как един непорочен брахман (брахмачарин) трябва да води циничен разговор с една хетера и как недалеко от жертвеника, на едно разградено място, определена двойка мъж и жена извършват coitus.[137] Имаме ли пред вид, че Индра се чествува като бог на плодородието и че в средлетния му празник играят голяма роля жени, лесно се разбира как вършеното има значение на култова магия за дъжд и обилие, при което методите на влияние върху природните сили са общопризнатите за такива случаи. Участието на двойката не може да удивлява никого — едно, защото ние не идеализираме днес нрави и понятия на доисторическите арийци, и друго, защото права остава забележката на Яков Грим (по повод на фалуса като атрибут на германския бог на вегетацията, Frey): „Култът на фалуса, познат у много народи на древността, трябва да се извежда от невинното почитане на производителния принцип, което почитане бива старателно отбягвано в по-късните времена с развито съзнание за греха си.“[138] На фалуса и на половия акт се приписва тайнствена оплодителна сила по отношение на цялата природа и върху това хомеопатическо въздействие на coitus се градят редица обичаи у днешните първобитни племена. Когато напр. жителите на Молуските острови забележат, че реколтата няма да стане добра, нощe мъжът отива в градината си, съблича дрехите си и опитва да повдигне плодовитостта на дърветата, като върши прав жестовете на coitus.[139]

---

[134] K. Th. Preuss, ц. м., 358. Срв. J. G. Frazer, Magic Art, II, 98.

[135] C. Limholtz, Unknown Mexico, 331 сл., 351 сл.

[136] K. Th. Preuss, ц. м., 359. Други примери у J. G. Frazer, ц. с., II, 98 сл.

[137] A. Hillebrand, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien, 43.

[138] Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, I, 176. за бог Frey срв. R. M. Meyer, Altgermanische Religiojsgeschichte, 196. сл

[139] K. Amrain, Sacraler Koitus, Anthropophyteia, VII.

Преживелици от магическо оплодяване в Европа

В Европа ние имаме сродни преживелици, които в по-отслабена форма свидетелствуват за възгледа, че сексуалните отношения между хората стоят в пряка връзка с ръст и обилие по разни сеитби, овошки и животни. Естите на о. Моон запалват в навечерието на 24 юни или на 1 юли голям огън и докато жените и момите играят хора наоколо, момците наблюдават момите и после се отдалечават в гората. Там те повикват чрез децата своите избраници и лежат с тях до утрото, без обаче да правят нещо. Момичетата и майките гледат с добро око на това.[140] В някои места на Германия при жетва наесен косачи и косачки биват привързвани лице срещу лице и при дружен смях се търкулват надолу от някоя могила. Или пък те взаимно хващат краката си и тъй притиснати се валят.[141] В Русия, в околността на Киев, е ставал следният обичай на Гергьовден, 23 април. Когато свещеникът привърши литургията, всички отиват на полето, в сеитбите и докато старите остават далеко, младите мъже и жени се търкулват няколко пъти — като се вярва, че това ще повлече обилна реколта.[142] За някои места на Босна и за хърватите ни се предава, че във време на жетва жетвари и жетварки се търкаляли по наклонена местност, при което ставали и известни сцени. Най-малко, жените правели coitus на нива или се заголвали там със същата цел.[143] Във връзка с тоя род земеделски обичаи стои и представата за трудните жени или жените с много деца като надарени с магическа плодотворна сила. В Бавария, Австрия, Чехия и други земи на Запад селяните дават първото узряло зърно от едно дърво да го ядат тъкмо тия жени, тъй като тогава дървото ще роди повече плод догодина.[144] И за да минем веднага на далечни паралели — на същото основание бездетните жени у племето Баганда се смятат опасни за градините на съпруга, защото могат да им предадат своята яловост и разводът с тях е позволен без всяка друга причина.[145]

От всички краища на света ни идат достоверни етнологически [вести за яко вкоренения наглед: природата, с растения и животни, стои в магическа зависимост от половото общуване между хората и там, гдето не помага друго, там човек трябва да се погрижи сам за повдигане на плодородието. Жетвените празници с фигурално представените penis и vulva; симулацията на брачни двойки, разпуснатите игри на младите от двата пола, дръзките изрази и други неща из обсега на еротиката ни разкриват недвусмислено демопсихологическата идея, легнала в основата на обредите напролет или всред лято, когато трябва да се осигури реколтата.[146] Всичко става без каква и да е прикрита мистика, при одобрението на общината и с ясното съзнание за очакваната полза. И че този род въззрения проникват отдавна в по-високите форми на култа, учат ни примерите от т. нар. „свещена проституция“ у древните източни народи. Бракът на една богиня (Милита,

---

[140] Fr. S. Krauss, Anthropophyteia III, 25 1910, 245.
[141] W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, 481.
[142] W. Mannhardt, ц. с., I, 481; J. G. Frazer, Magic Art, II, 103.
[143] Fr. S. Krauss, Anthropophyteia, VI, 97; III, 29, 31.
[144] J. G. Frazer, Magic Art, I, 140 сл.
[145] Пак там, 142.
[146] Срв. A. Dieterich, Mutter Erde, Leipzig, 1905, 94 сл.

Ищар, Анахита) с един божествен любовник се смята необходимост за плодородието по растения и животни и този брак се симулира от земни застъпници на високите същества, мъже и жени, в храма на богинята.[147]

В съвременния обичай несъмнено не трябва да се търси остатък от някогашно култово действие и днешните агенти на плодородието, обикновени селяни и селянки, не са ни най-малко приемници на някогашните „свещени жени“ (храмови проститутки) у евреите, вавилонците, сирийците и т. н. По-скоро отношението е обратното и днешната магическа мисъл у първобитни или изостанали народи илюстрира праначалата на древната религиозна практика. Без посредството на каква и да е идея за духове[148] и само по силата на най-естествени асоциации простият човек упражнява полов акт, наивно убеден, че ще придаде същата производителна сила и на тъй скъпата за него нива или стока. Както при други празнични обичаи у нас се скача високо, за да расте конопът високо, или се ляга по слама на Бъдни вечер, за да ляга от обилио зърно класът на нива, така тук сексуалното действие трябва да зарази симпатически съответната реколта, като увеличи плода и рожбите.

Трябва да кажем накрая, че теорията за магическо оплодяване чрез симулация на полово общуване не може да се прилага към обредното грабене на чуждия плод по Еньовден, тъй като голотата тук оказва, както видяхме, преди всичко на табуиране, на въоръжаване с неприкосновеност. Да беше бродницата, която навлиза в тайнствен час сред една нива, наистина загрижена за увеличаване реколтата по такъв начин, тя би извършила акта не в чуждия, а в своя собствен имот, за да придаде пряко на тоя производителната си потенция. Но обстоятелството, че тя изпитва боязън за своето действие и че го върши другаде, а не дома, разкрива ясно основния характер на запретения обред. Бродницата обира чуждия имот чрез символическо-симпатическо пренасяне на зърно, мляко и т. н. (положителна магия) и същевременно взима мерки да не пострада сама от зли, пакостни духове, като ги лишава — чрез събличането си — от възможност да спечелят власт върху ѝ (отрицателна магия, голотата като табу).

---

[147] Виж. литер. у J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris 32 сл.; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, 283 сл. II, 284, Mythologische Forschungen, 340 сл.; O. Gruppe, Griechische Mythologie, II, 1175 сл.; E. Doutté, Magie et Religion, 558 сл.

[148] Няма право Fr. S. Krauss, Beischlafsübung als Kulthandlung, Anthropophyteia, III, 20, като пише: „Жена и мъж искат да обвържат за благодарност невидимите духове, които имат капризни желания, и затова жените им се отдават. Но понеже опитът показва, че духовете не се явяват сами, то смъртният човек възприема тяхното застъпничество и приема вместо тях любовната жертва в определено време.“

ГЛАВА V

НАПЯВАНЕ НА ПРЪСТЕНИТЕ

(Еньова буля)

I. Родство между магия и гадане: две страни на една и съща вяра. Дивинация у асировавилонците.—Техника на прогнози и предсказания. — Мантика у древните славяни; запрещението ѝ от християнството.— Гадания на Еньовден. — Предмет на погаждането: здраве, годишно време, плодородие и женитба.— Гадане в Русия, Румъния, Сърбия, Италия по свежи или повехнали цветя и по венци, спуснати в реката.— Подобни практики в България. — Белоруски обичай, който ни отвежда към напяването на китки.

II. Първи описания на обичая да се напяват китки или пръстени. — Славейков за Трявна, Раковски за Котел, Л. Каравелов за Копривщица, Ц. Гинчев за Бесарабия, Б. Чолаков за Панагюрище. — Празникът е предимно зимен в Северна България.— Обичаят в Източна Тракия, както той става на Еньовден. — „Янюво буле" в Лозенград, Селиолу и Бургаско. — Описание на Д. Маринов. — Обичаят в Западна Тракия: Пазарджик, Станимашко, Ахъчелеби, Даръ-дере. — Обичаят в Североизточна и Северозападна България: Еленско, Когленско, Добруджа и Бесарабия, Търновско, Никополско, Ловеч, Тетевен, София, Кюстендил, Зайчар, Неготин.

III. Топография на българския обичай: възможност за заемане от гърците. — Разни начини за прогноза у гърците.— Κλήδονας на 24 юни. — Т. Балсамон за клидон в XII век.— Описание на съвременния обичай от Н. Г. Политис. — Обичаят в Атина, на о. Симе (в ново време и в XVIII в.), на о-вите Крит, Егина и Кипър. — Напяване на пръстените в Тесалия.— Βαρτουβάρια в Западна Мала Азия. — Καληνύτσα в Одрин и Станимака. — Празнуване от българи и гърци около Чаталджа — Клидон в Македония. — Напяване у арумъните в Битоля, Крушево и други места съвместно с българите.

IV. Общо потекло на гръцко-българския обичай. — Обредни секвенции у българите, ред на елементите.— Опростена и усложнена комбинация на чертите, вариации по места.— Типична схема у нас: 1) дата 24 юни, 2) мълчана вода, 3) китка с пръстен, 4) престояване на звездите, 5) забулено момиче вади пръстените, 6) булка и сватбена симулация, 7) гадаене с припевки, 8) гощавка. — Тържествена схема у гърците.— Движение на обичая от общото огнище на юг към север. — Културното значение на Византия.— Древно потекло на клидон; клидономантия

и клеромантия в класическа епоха. — Възникване на новия обичай и прикрепването му към 24 юни.

V. Наричанията — ριζικά, във връзка с орисниците. — Щастието-ризик у българи и гърци. — Два национални типа в поетика и в мироглед. — Наричанията във формално отношение: родство с гатанките. — Магически реквизити при гадането: мълчана или неначената вода, оставяне „на звездите", червена боя, „под трендафила". — Името „калиница" на булката и калината като символ в народните песни.

I. РОДСТВО МЕЖДУ МАГИЯ И ГАДАЕНЕ

Празникът на лятното слънцестоене, подобно на другите празници в народния календар, които означават начало или най-висок момент на един годишен период и се явяват негов осветен застъпник в тока на времето, знае не само обреди за увеждане на желаните стопански и социални блага, но и прогнози, с които се цели откриването на всичко неизвестно, засегнало съкровени интереси на личността или на колективното цяло. Безсилен да предвиди — по обикновения път на съобразяване — бъдещето, първобитният ум прибягва до една тактика, способна да задоволи всичкото му любопитство; и там, гдето образованият се отказва да търси причинни връзки поради голямата сложност на нещата и неуловимото действие на факторите, там наивният и неук селянин, използувайки асоциации на мисълта, подобни на тия в магията, се мъчи да разкрие последователната верига с един замах, скачайки смело от едно възприятие, от една представа, към най-отдалечени, ала психологически тясно свързани с тях възможности. В голямата борба между научен и магически мироглед, която дели културното от некултурното общество, народът в Европа стои още на почвата на втория, за да не признава законите в природата, открити чрез положителното знание и експеримента, и за да приписва на личната инициатива значение, което надхвърля всяка разумна предвидливост. Ето защо прав бе Волтер от становище на своя идеал за просвета да пише за гадаенето: „Cette curiosité de lire dans l'avenir est une maladie que la philosophie seule peut guérir.[1]

Магия и гадаене се явяват отговор на еднакви въпроси, почиват на еднакви афекти: те внасят успокоение всред тревогите на деня и турят точка на мъчителното колебание между много възможности. Те са изобщо две методи или две теории, свързани в самата си основа. Както бележи още Буше-Леклер, „между мантиката, или свръхестественото знание на непознаваемото, и магията, или изкуството да се извикват резултати, противни на естествените закони, има родство, което ни позволява да ги смятаме две страни или две приложения на една и съща вяра. Чрез едната човек допуска да се сдобие с някаква божествена способност; чрез другата той поставя в услуга на волята си свръхестествените сили. И в двата случая той допълня природата си, като възприема божествени елементи с помощта на определени действия. Би могло да се каже, че гадаенето е съзерцателна магия, която поставя усилията на ума вместо деятелната воля."[2] Тясно свързани в потеклото и в при-

[1] Voltaire, Dictionnaire philosophique, s. v. „Augure".
[2] A. Bouché-Leclercq, Histoire de la Divination dans l'Antiquité, Paris, I, 1879, 10.

ципа си, магия и гадаене не могат да се делят строго и в приложението си, тъй като голямо число гадателни методи се състои в тълкуване на последиците, предизвикани по магически начин; и ако терминът *μαντόμαγος*, който изразява тази комбинация, спада към езика на византийската империя, идеята иде от много по-старо време и е всеобщо позната.[3]

Най-ранните документи на гадателското умение намираме в древна Вавилония и вече тук дивинация и магия са тясно свързани в смисъл, че ако прогнозата открива често нещастни случаи, като чете бъдещето по вътрешни органи или по звездите, магията търси начини да ги отстрани.[4] Загрижени ли са древните египтяни главно за живота след смъртта, отгдето и знаменитата тяхна „Книга за мъртвите", асировавилонците обръщат поглед към действителността и създават безброй предричания, засегнали всички области на живота. „Тук относната литература, казва Вебер, образува може би най-обширната група между предадените с клинообразно писмо текстове. Вече това указва на грамадното значение, което имат у вавилонци и асирийци предричанията и тълкуванията на знаци. Още повече се вижда същото от разнообразното съдържание на текстовете, което доказва, че едва ли има явление в природата, което да не минава за благочестивата мисъл на древните като тълкувател на божествената воля; че едва ли се случва събитие в живота им, което да не се вярва да стои под непосредственото влияние на свръхестествените сили."[5] Странно на пръв поглед, но добре обяснимо културно-психологически е, гдето дори достигнали до твърде високи идеи за божественото и проявили такава религиозно-поетическа чувствителност, каквато намираме в някои химни и надписи на Новуходоносор и Набонид,[6] асировавилонците пак не се отказват от своята „мантомагия"; наопаки, те я превръщат в официално религиозно изкуство, правят я съставна част на държавния култ и чрез нея влияят върху най-важните национални предприятия, решават въпроси на политиката, на обществения живот и т. н., ако не се касае само за щастие и нещастие на царя или за успех и неуспех в начинания на простосмъртните.

Относно техниката на тези предсказания и гадаения, доколкото трябва да се абстрахира от намесата на божествените сили — тая по-късна религиозна добавка към преанимистичната магия, която не знае отначало свръхчувствен свят, — трябва да кажем, че се касае пак за асоциация на възприятия и представи, схващана в един прагматически смисъл, превръщана в материална зависимост между нещата. Както се знае, народът има една изработена през вековете своя метеорология, гдето по разни признаци, особено по явления в природата, се съди за предстояща промяна на времето, за неговото поправяне и разваляне и за успеха на работите в зависимост от това. Там има често правилно досещане и точно наблюдение, но има и голяма доза суеверие от безкритично тълкуване на белезите. Подобна процедура прилага народът и при своите гадаения, само че за разлика от прогнозата за атмосферни и климатически промени гадаенето избира произволно признаците, по които ще се заключава за бъдещето, то се отнася към предсказанието за време като „преднамерено наблюдение към случайно" по израза на

[3] A. Bouché-Leclercq, ц. с. II.
[4] Ch. Fossey, La Magie assyrienne, Paris, 1902, 1—2.
[5] O. Weber, Die Literatur der Babilonier und Assirer, Leipzig, 1907, 189.
[6] C. Fossey, ц. с., 4.

Потебня.[7] Такова е естеството на гадаенето навред, като почнем от древни народи и свършим с фактите на днешния фолклор. Най-естественият начин за отгадаване у асировавилонците е според Фосе наблюдението за малко или много редовна последователност между две явления. „Щом едно явление В следва много пъти явлението А, дори само веднаж, умове, малко подготвени за индуктивната метода, могат да повярват: възпроизведе ли се А, ще настъпи и В. . . "[8] Неспособни да схванат скритата зависимост, асировавилонците прилагат една техника на познание, която може да се нарече наивна дедукция и която не е лишена от своята логика. Най-често в основата на техните гадания, както и при магическите им операции, лежи принципът на симпатия и специално тоя за сходството. И ако няма сходство в нагледите, то се открива в думите, за да се дойде до предсказания-каламбури, които напомнят етимологическите магии у нас и другаде.[9] Съвпадението на едно име, на един звук, на едно наричане с интересите или възприятията на момента поражда тълкуване на неизвестното. Думата се явява не само знак за нещо, което трябва да се извика, но се смята негов еквивалент, негово точно копие, и в тоя смисъл тя образува елемент на чисто предметни асоциации.

За древните славяни ние имаме свидетелството на Прокопий (VI век), че те са знаели наред с жертвоприношенията и гадаения.[10] Но как са се извършвали тия, трудно е да се каже, и единичкото, което ни е позволено да предполагаме, то е, че прокоби и пророчества са се движели навярно по ония пътища на вярвания и на обредни действия, които ни са предадени за класическия свят и за германците.[11] По летеж на птици, по вътрешности на закланото жертвено животно, по хвърляне жребие, не по-малко по вдъхновени съница и видения, се е гадаело за неща, които интересуват частно лице или цялата община, resp. целия народ и държавата. Гадаенето представя изнамиране на скритото, тайното и думата за това магическо познание, стб. гадаѭ, гадати, е общославянска.[12] Християнството, което на теория признава вдъхновението на оракулите (защото те, между друго, предричат дохождането на Христос), на практика се противопоставя на езическите традиции да се гадае, и синодът в Анкира (314 г.) забранява изрично в своя 29. канон всички прокоби и магии, като предвижда петгодишно по-

---

[7] А. Потебня, Объяснения малорус. и сродных нар. песень, Варшава, 1883, II, 63. Не можем само да се съгласим с възгледа на Потебня за отношението на магията към гаданието. Спор. него магията се развива вторично от последното, и то по едно време, когато възниква категорията на причина (propter hoc) и съзнанието че е възможно участието на волята в произвеждане на последиците; ако гадаенето улучва желаното, магията го създава чрез действия и думи. — По отношението тук е собствено друго, и както изтъкнах горе, магия и гадаене са две различни форми на една и съща мисъл, а не две нейни стадии, делими по културни епохи.

[8] Ch. Fossey, Textes Assiriens et Babyloniens relatifs à la Divination, Paris, 1905, I Série, p. li

[9] За тези етимологически прогнози вж. Ch. Fossey, La Magie assyrienne, 60; за гърците срв. Bouché-Leclercq, ц. с., 157.

[10] Прокопий пише за славяните изобщо и специално за тия на Балкански п-ов (B. G. III. 14); Ποταμούς τε καὶ νύμφας καὶ ἄλλ'ἄττα δαιμόνια, καὶ θύουσι αὐτοῖς ἅπασι, τὰς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται."

[11] Срв. за германците R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, 142.

[12] Тази дума се родее с гръц. χανδάνω, хващам, алб. gen, gënden намирам, улучвам и т. н. Срв. E. Berneker, Slaw. etymol. Wörterbuch I, 288:; S. Feist, Etymol. Wörterbuch der gotischen Sprache, Halle, 1909, 49.

каяние за провинените.[13] Но навикът и суеверието се оказват по-силни и ако изчезват официалните светилища и лица за дивинация, толкова по-упорито се държат у народа най-простите и прастари начини за гадаене, уцелели в сродни форми дори до ден днешен. Култове, празници и обичаи са най-консервативният съставен дял на религията и за класическите народи ние знаем добре как те биват опазени до най-късно време във форми, които ни отвеждат към доисторически идеи и обреди, как те специално утрайват и до епохи, когато по-одухотворената литургия и поетическата митология стават жертва на религията на кръста.[14] Така и у нашия народ, изпитал чувствително влияние от страна на своите учители, Византия и Рим, са се опазили в доста чиста форма някои от най-популярните домашни и заети способи за гадаене, като враженето по плешка на животно, гадаенето по сънища, по гласове на птици и животни, по срещи, по трептения, по разлети течности или метали, по дим от огън и по посока на вятъра, по наричания и пожелания на разни празници и т. н.[15]

Гадаения на Еньовден

Тези гадаения могат да стават при всеки подходящ случай, при всяка нужда да се познае неизвестното, но обикновено те се практикуват при обреди и празници, смятани за знаменити в това отношение. Един от тържествените дни, най-често използувани за тая цел, е бил още отдавна Еньовден. Като дата на летния слънчев поврат, после като жетвен празник, ден на лековити билки и време за всякакви магии, Еньовден е предпочитан дълго за прогнози; едва по-късно той отстъпва правата си на Нова година или на пролетните празници, по познатото смесване на годишните обредни циклове и поради прехвърляне на обичаи от лято и пролет към сред зима, когато се поставя началото на годината в новия календар.

Гадае се обикновено за здраве, дълъг живот, време през годината и главно за плодородие и за женитба. Както магиите на Еньовден целят пренасяне на берекета и пробуждане любов (срв. песента от Чирпанско), така прогностичните обичаи целят към угаждане на благосъстояние и на семейно положение, две от главните грижи на селския живот. Гадаенията за време, живот и плодородие изхождат понякога от реални симптоми, макар да носят най-често характер на произволни сближения, внушени от случайни наблюдения или чисто и просто от асоциации по сходство.[16] В Германия

[13] Труланският синод от 692 г. повтаря тия запрещения в своя 61. канон, като предписва шестгодишно покаяние за всички, които се допитват до магьосници, раздават амулети, препоръчват се, че могат да прогонват облаците, или развеждат мечки (чиито косми продават за лекарство, спор. Балзамон).

[14] Срв. L. F r i e d l ä n d e r, Sittengeschichte Roms IV, 1910, 207 сл. W. M a n n h a r d t, Wald-und Feldkulte II, стр. XXXVII.

[15] Някои общи указания у Д. М а р и н о в, СбНУН, XXVIII, 186 сл.

[16] От тоя род прогнози е напр. една за времето: ако кучето сутринта на Еньовден се е разпуснало да спи свободно, знае се, че зимата няма да бъде студена; ако то се е свило, ще има студена зима. СбНУН, XXVII, 354. По същия начин се гадае и за смърт: „Който на Еньовден, като ходи, не си види сянката (на главата), ще умре." Вярване в Еленско и Хасковско. Една жена, като вървяла с мъжа си, рекла му: „Гледай, моята глава как личи, пък твоята не личи. . . Дядо, тази година няма да живееш." И наистина той умрял същата година, СбНУН, ц. м. В Струга на Ивановден (24 юни) стават рано сутринта, за да види всеки при изгряване на слънцето своя лик в него; ако се види цял,с все глава, ще живее цялата година; ако има само трупа изобразен на слънцето, ще умре до следния Иванден. СбНУН, IV, 93.

очакват плодородие, ако запаленото колело, спуснато на Еньовден от някоя височина, стигне до реката: — сбъдне ли се тая възможност, ще се сбъдне и наричането по случая за добра реколта. В Русия в деня на св. Троица и на Еньовден момите вият венци от цветя, събрани в гората, и ги спускат по реката: ако венецът тръгне, без да се допре до брега — желанието ще се изпълни: ако се завърти на едно място — любовта ще остане неотвърната, сватбата осуетена; ако пък потъне — няма да има женитба, ще дойде смърт и т. н. Остане ли венецът опазен от Семик до Троица свеж — ще има дълголетие и брак; повехне ли — означава смърт. По скачането през огньовете и бавното или бързо тлеене на жаравата също се гадае за женитба и плодородие. Освен това късат по полето определени цветя и ги затъкват срещу Еньовден по стените на къщи, като ги наричат за всеки член на семейството. Ако цветовете останат свежи, ще има здраве; ако увехнат, ще настъпи смърт.[17] В Румъния, около Браила, хората правят срещу Еньовден венец, който при светлина на месечината и преди изгрев слънце хвърлят през къщата. По венеца се гадае за късмета през годината. Ако на него се намери косъм от вол, то значи, че ще има късмет по воловете; или все тъй, по друг конец, късмет по конете или останалия добитък. В Молдова момци и моми ходят на Еньовден преди изгрев слънце на лозята, увиват венец от цветя и го хвърлят, като гледат на каква лоза ще падне. Ако падне на млада лоза, бъдещият (бъдещата) ще бъде млад (млада); и обратното, ако падне на стара лоза.[18] В Сърбия в навечерието на Иванден (24 юни) или на самия ден момичетата събират бели цветя по полето и ги поставят в едно сито, наричайки ги за всеки член на семейството. Заранта преди изгрев слънце гледат дали цветята са свежи или повехнали и според това предсказва се дали човек ще бъде весел и здрав, или мрачен и обречен на смърт.[19] За Италия ние имаме сведения от XVI век, че съществувал обичай да се сее няколко дни преди Еньовден ечемик и пшеница и да се наричат те на разни лица; поникнат ли добре за празника, това означавало щастие и добър съпруг (или съпруга) за лицето, и обратно. В разни части на полуострова и на Сицилия днес се прави обичаят да се поставят в навечерието на Еньовден разни цветя (и особено т. нар. Еньова билка, Ciuri di S. Giovanni) във вода или земя и според това, как ще ги намерят, свежи или изсъхнали, да се гадае за бъдещето и специално за женитба.[20]

У нас в Хасково срещу Еньовден всяка мома взема толкова сини трънe (ония с гладки стъбла), колкото приятели има, нарича ги на тях и отрязва отгоре цветовете. На заранта тя гледа кой от тях е поникнал или стои позелен и вярва, че ще вземе наречения момък: „Койту зъ мъ земи, да изръсте трънъ.“[21] Така в Гюмюрджинско срещу Еньовден вечерта турят листи от смокини по керемидите и гледат на заранта, на кого листът е повехнал или

[17] А. Афанасьев, Поэтическия воззрения, III, 707, 715; А. Коринфский, Народная Русь, 312.

[18] T. Pamfile, Şarbatorile de vara la Români, Bucuresti, 1910, 92.

[19] Fr. S. Krauss, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven, 34. Н. Беговић, Живот и обичаји срба-граничара, 123.

[20] J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, 210. — Фрезър е наклонен да вижда в тези и подобните тям обреди по Еньовден преживелици от класическите „градини на Адониса“, чието назначение ще е било пак гадане и магия за плодородие и щастие. Но сближенията му остават доста несигурни.

[21] Мой запис от 1923 г. Същото вярване е познато и на гърците.

не: това значи, че той ще умре или ще живее. Някои моми си турят огледалцето вън на керемидите, та което момче ще вземе, то ще дойде на сън да ѝ го донесе.[22] В Бесарабия пък момичетата връзват китки и ги оставят срещу Еньовден на стрехата, а заранта с песни отиват към реката и едновременно ги хвърлят във водата: чиято китка заплува най-бързо, момата ще се омъжи най-напред.[23] Или пък срещу Гергьовден жени и моми (от София) отиват на реката при някой завитък, гдето се върти водата („на уврат вода"), спускат залък хляб и гледат: ако водата понесе залъка, щом го пуснат, ще бъде жива тази, която го е пуснала; ако ли водата завърти залъка и той хване да потъва, тя ще умре. После загребват от „уврат вода" в един съд, турят разни треви у нея, оставят водата да пренощува под някой трендафил и заранта преди изгрев слънце се омиват с водата и с първото червено яйце от Великден — за да бъдат хубави и червени през годината като яйцето и трендафила.[24]

Най-често тия магии и гадаения се прикрепят към Гергьовден, Нова година и Коледа, затова аз ще ги разгледам на съответното място в студиите си върху тия празници. Тук ще забележа само, че тяхната психологическа основа не представлява никаква трудност за изследователя. Лесно се разбира напр. една такава прогноза, каквато е тая от Великотърновско: „Която мома сънува срещу Еньовден любовника си, ще го вземе през годината."[25] Все тъй прост в идеята си е обичаят да се посяват на 24 юни две пшенични зърна и да се гледа дали перата, поникнали на Петровден, са успоредни.[26] Спосрещането на сън или на перата, наречени за двамина, предзнаменува и реално сближение. Така също и спосрещането при друг случай, напр. ако момата сънува, че минава места с някой момък или яде залък с него.[27] В с. Килифарево до В. Търново, ако напяването на пръстените става на Нова година, то срещу Ивановден момата взима един леген с вода, поставя две пръчки отгоре, като м о с т, туря водата под кревата и гледа какво ще сънува през нощта. Когото сънува, него ще вземе. Една мома сънувала столар и такъв наистина взела.[28]

Навред ние имаме работа с най-прости асоциации на възприятия и представи или с твърде естествени символически аналогии, които трябва да дадат едно въображаемо удовлетворение — или едно твърде реално внушение — на заинтересования за бъдещето си. И когато това тълкуване трябва да получи по-разнообразно и точно значение, тогава се прибягва до словесна прогноза, тъй богата с отсенки на мисълта, тъй непредвидена по стечението на представа и наричане и тъй забавна откъм поетическата си страна. Такъв е случаят при гадаенето по китки и пръстени, вършено у нас първоначално само на Еньовден. У белорусите има обичай на 24 юни да избират момичетата помежду си най-красивата мома, да я съблекат и да я окичат от глава до нозе с цветя, след което да идат в гората. Тук

[22] Мой запис от 1923 г. за селата Чобанкьой и Кара-Куршали.

[23] Н. Д е р ж а в и н, СбНУН, XXIX, 167.

[24] СбНУН, XIII, 171.

[25] СбНУН, XXVII, 354. Родствена с това гадаене е магията срещу Гергьовден в Ловчанско: мома, съблечена съвсем гола и боса, отива в градината и се хваща за един клон, за да сънува през нощта тогова, когото ще вземе. Тя се връща и облича мълчешком, СбНУН, VII, 145.

[26] F r. S. K r a u s s, Sitte und Brauch der Südslaven, 177.

[27] И. Б л ъ с к о в, Перуника, 15; В. Ч о л а к о в, Сборник, 31.

[28] Мой запис от 1924 г.

избраната мома, наречена „Дзевко-Купало", ще раздава приготвените от по-рано венци на своите другарки и според получения венец се съди за съдбата на всяка: свеж венец означава богата и щастлива женитба, а сухи, повехнали цветя означават бедност и нещастен брак.[29] — Раздаването на венци в случая предопределя по неволен избор и по естествена символика бъдещето на момата, при което възможностите са ограничени само в две общи посоки на желано и нежелано, на добра и зла прокоба. Намеси ли се словото, изкаже ли се в прозаическа или ритмична форма нещо, което да насочи очакваното към най-определено жизнено положение, ние сме при обичаи от рода на българското гадаене по китки и пръстени. Тия китки те означават вече само по себе си много, те не застъпват друг образ освен лицето-собственик. И по съвпадението между случайно изваденатa китка с пръстен и изказаната в дума прокоба се познава скритата съдба на лицето, най-често на момата, която копнее да знае какво я очаква в женитба. В множество вариации, които обаче се свеждат към един основен тип, навред у нас се практикува, или се е практикувал доскоро, един такъв оракул, който се врежда между най-поетическите обредно-магически забави на младия селски свят.

II. ПЪРВИ ОПИСАНИЯ НА ОБИЧАЯ

Като говори за т. нар. „клидон" у гърците, т. е. за обичая да се напяват на 24 юни китки от момите, старият Славейков съобщава — в статията си от 1866 г., посветена на нестинарите, — че подобен обичай знаели и българите, само че те го правели „по-тържествено и церемониално", и то не през лятото, а на зимния св. Иван или срещу 1 януари (Сурваки).[30] Славейков обещава да говори за този български празник на момите „по-надълго други път"; но той не сдържа думата си — види се, защото го е описал веднаж накратко, 11 години по-рано, в „Цариградски вестник", в главата „Ладанки" на подлистника си върху „българската митология". Това описание има пред вид навярно родното място на писателя, градеца Трявна, гдето обичаят ставал на Нова година, както по други места у нас. Да беше Славейков подобре проследил разпространението на интересната старина, той би се убедил скоро, че по-обикната нейна дата е не зимният св. Иван (или 1 януари), а летният. Той разказва:

„Срещу Васил (значи, на 31 дек. вечерта), която е по-стара в махалата мома ще собере пръстените на момците и на момите от нея махала, ще ги тури в едно бяло медниче в чиста вода и ще ги остави под открито небе, на звездите както казват. Сутринта преди слънце, собиратся, ако има река, край реката, ако ли река няма край някой извор; избират едно момченце или момиченце от 7 години надолу, но да бъде първаче; завързват му очите с кърпа да не види, накарват го да седне; турят в полите му медничето, прекрито с бяла кърпа и они ся налават изоколо на хоро; сключват хорото като да остане детето с медничето на сред; запяват един напев от ладанките, например „Китка босилек черкови мете", — ладо та ладо — секой напев по три пъти и три пъти обикалят с хорото че тогази скупом изпяват пак при

---

[29] А. Афанасьев, Поэтическия воззрения, III, 723.
[30] Гайда, III, 194.

пева „извади момко (или момне) маламан пръстен". Детето что държи медничето бръква и изважда който пръстен случи, тогази пригледат кой е той пръстен и като го познаят, оная мома, която е вчера собирала пръстените подава пръстена на ступана му и понеже този напев, китка босиляк . . . е на грамматик който ще ся попи, или на попска дъщеря, говори му: „честита ти попадия (или ако е момин), честито, ти грамотниче, това ти лада напяла, да би с него живяла, и на коленце хляб яла." Така следуват да играят, напяват и припяват сичките напеви и припеви (виж народните песни част IV) и на всякой припев детето вади пръстен, вижда го кой е и го дава реченната мома с помянутата приповедка. И като ся искарат сички пръстени играят тогази общо хоро, което води детето що е вадило пръстените, но му отврързват очите. И като ся наиграят с появяванието на слънцето разиждат-ся. Тогази момата что е собирала пръстените завожда у тях детето, което е вадило пръстените и гощава го и така ся свършват Ладанките. Трябва да забележим че хорото що играят кога напяват не е като общите хора, но бива на чет пристъпки все кам една страна."[31]

Наскоро след Славейков новогодишният обичай да се гадае по китки и пръстени беше описан от Г. С. Раковски, който също не подозира, че се касае първоначално за един празник на Еньовден. При това Раковски тълкува обичая във връзка със своята теория за потекло на българите и на българската народна религия от Индия. Като излага в „Горски пътник" (1857), после в „Показалец" (1859) и най-сетне в „Българска старина" (1865), как става напяването на пръстените и привежда стиховете, с които се нарича бъдещето на момата, Раковски заключава: този и подобните нему обичаи „неса друго освен старобългарското веройсповедание преди принетието им на християнството"; те свидетелствуват най-убедително за запазени у народа ни „и до днес най стари индийски обряди", които духовенството напразно се е силело да заличи. Раковски разказва, навярно по спомени от Котел, следното:

В деня на св. Васил (Нова година) събират се във всяка улица девойките, натруфени с най-хубавата си премяна и накити, и донасят един чист медник с вода, в който всяка мома спуска пръстена си. (Така в „Горски пътник" и „Показалец". В „Българска старина" се казва пък, че водата е наляна в медника още вечерта и че той, заедно със спуснатите там пръстени, е бил оставен да пренощува под някое дърво, най-често под трендафил.) Във водата се турят трици, за да не се виждат и познават пръстените. На всеки пръстен има завързана китчица с червен копринен конец. Събрани в кръг около медника, момите отпяват в стихове щастието на всеки пръстен, а едно малко момиче, нарочно избрано за това — и него забулват и наричат „булка" — вади след всяка отпявка по един пръстен. Всяка мома гледа с нетърпение да види дали е нейн извадeният пръстен; тя тълкува за себе си

[31] П. Р. Славейков, Български народни поверия и стари обичаи. Митология. Ладанки, Цариградски вестник, г. V, 1855, № 223, априлия 30. — Хр. П. Даскалов, СбНУН, XXII—XXIII, 3, споменава същия обичай в Трявна със забележката: „На Каден вечер (31 декември) в по-старо време са ладували. Собствено ладуването ставало на Сурваки (1 януари), но на 31 декември ставало приготвянето. . . По замръзването на водата в менчето познавали каква ще бъде годината: колкото по-силно замръзвала водата, толкова по-берекетлия (изобилна) и здрава ще бъдела годината. Аз не помня да се е ладувало някога, но съм слушал много припевки за ладуване. Ладуването не е изгубено още по колибите."

нареченото в припявката. Ако е изпято: „Злата тояга из село ходи", то значи, че момата ще се ожени за бирнишки син, — види се, защото в старо време лицата, които събирали царското даждие, са носили златни тояги. Всеки пръстен се спуска до три пъти в медника и всеки път две и две девойки го отпяват. Могат да присъствуват на това „гадалище" не само моми, но и жени, и те тъй също спускат в медника пръстени, наричайки ги за синовете си, за да изпитат тяхното щастие в женитба; защото момци не се допускат на сбора. Завършено гадаенето, водата от медника се излива на кръстопът, при което гледат кой ще мине пръв. Ако мине мъж, то значи отпетите наричания ще се сбъднат скоро; ако мине жена, нареченото щяло да се забави.[32]

На Нова година знае обичая в Копривщица Любен Каравелов. Най-напред в своите „Памятники" от 1861 г., а после в своите „Страници" (разказ „Неда") от 1868 г. той описва в еднакви черти напяването на пръстените така:

На втория Бъдни вечер (срещу 1 януари) — когато стават и други обреди, пълни с „някаква си нравствена чистота", която прави да е „весело и мило човеку" празнуването им в бащината къща — събират се на някое равно място момичета и невести, отсичат клон от крушево дърво, вземат един бял медник, напълнят го с вода и поставят долния край на клона в него. Момичета и момчета дават кой кръстенце или пръстен, кой гривна или гердан, и на всяко нещо е привързан босилек с червена нишка. Те се спускат във водата, в която е посипано малко брашно, и едно избрано момиченце — то трябва да има руса коса и сини очи — почва да ги вади. За всеки изваден белег се припяват от момичетата стихове, по които се гадае за съдбата. Минал редът на всички, китките заедно с пръстените, гривните и другите неща се спускат пак в медника и русото момиченце ги занася в къщата си, гдето стоят до другата вечер. На другата вечер момичета и момчета се събират пак, изваждат от медника китките си, окачват ги на крушевото дърво, потопено вътре, и захващат да пеят и да играят около медника. Между другите хороводни песни се слушат и тия:

1. Че чудо ли са сторило,
Донина мале, мари, Донина!
Какво е чудо станало?
Донина мале. . . . .
Мома в тъмница да седи!
Барем да ми е за нещо,
Ами за нищо никакво,
За една китка сминова,
Че я не дала турчину,
Ами я дала Ивану. . .

2. Мари Тодоро, черна чирешо,
Черна чирешо, сребърна чаша!
Като продаваш черното вино,
Не продаваш ли черните очи?

[32] Г. С. Р а к о в с к и, Горски пътник, 169—170; Показалец, 5—6; Българска старина, 32. Срв. Съчинения на Г. С. Р а к о в с к и, изд. на М. Арнаудов, 1922, 186, 540.

Моите са очи, бре, продадени,
Бре, продадени, бре, прекупени.[33]

Цани Гинчев, сътрудник на Раковски във фолклорните му издирвания, описва в 1868 г. напяването на пръстените, както то е ставало в с. Карагач, Бесарабия — и пак на Сурваки, по-точно вечерта срещу празника:

„Момите се събират още през деня и всяка дава по един или по два пръстена, кои се турят в едно медниче или в едно гърне и насипват ечемик и вода върху пръстените. Това гърне се оставя да пренощува на звездите, а то обикновено става като го турят на къщата. Вечерта, като се стъмни, събират се сичките що са турили пръстени, за да ги отпяват. Момите се нареждат на улицата, турят гърнето и пръстените насред и накарват едно малко момиче да седне при гърнето; това момиченце ще вади редом пръстените и то трябва да бъде изтърсак. То се зъве б у л к а. Гърнето се покрива с червен пояс или с червена кърпа. Момите захващат да пеят и като изпеят песента, момичето бръкне и извади един пръстен; чийто бъде този пръстен, на оная мома се отнася песента или по-добре гатанката. Обикновено най-напред захващат така: „Що е честито, велико и доброчесто, то най-напред ще излезе“ и при секи един напев, сир. отпята гатанка, повтарят се думите: „Дъй Ладо!“[34]

В. Чолаков дава в сборника си от 1872 г. две описания на обичая, и то под две различни дати: в Панагюрище на Нова година, а в Пазарджишко на 24 юни. В Панагюрище празникът ставал така:

На Бъдни вечер срещу Нова година събират се пред заник слънце момите от всяка махала на едно място и отиват да напълнят котел с вода, който се слага на някой кръстопът. Под котела поставят по земята ечемик, а в котела поставят една суроватка (суровакница), с която разбъркват водата. Всяка мома спуска вътре по една китка, на която връзва пръстен, а невестите — китка с калени и сребърни гривни. Като заобиколят котела, момите запяват: „Събирайте се, малки моми и големи, да пееме пръстените.“ Момата, която е донесла котела, стои край него и вади по една китка, а една невеста нарича за всяка: „Коя е честита. . .“ Когато се извадят всички китки, момите запяват:

Девер спаха, Дойке, през мост води,
Мостове се, Дойке, разлюляха,
От хубости, Дойке, невестини.
Невеста си, Дойке, гривни свали,
Та ги хвърли, Дойке, по одрове:
Защо ми са, Дойке, чужди гривни,
Чужди гривни, Дойке, невестини?

Момата вади втори път китките по същия начин и невестата нарича повторно за всяка китка. После ги турят пак в котела и пеят:

Сливи цъфтят, Дойке, в градина,
В градина, Дойке, в горна старна,

[33] Л. Каравелов. Памятники народнаго быта болгар, Книга I, Москва, 1861 174 сл.; Страницы из книги страданий болгарскаго племени. Повести и разказы, Москва, 1868, 277 сл. Второто описание (разказ „Неда“) и в Съчинения на Л. Каравелов, под. ред на З. Стоянов, т. III, София, 1887, 221 сл.

[34] Общ труд, кн. I, 1868, 94—95. На стр. 78—79 там, напевания-гатанки.

Не са сливи, Дойке, пръстене са.
Що се виеш, Дойке, и преваваш,
Като бръшлян, Дойке, във градина,
Като змия, Дойке, из грамада?

Всяка мома, щом дойде при котела, взема суроватката, разбърква водата и пръстените и казва: „Здрава, здрава годинице, и ти здрава и аз здрава, и тате и мама здрави!“ Поздравява се така за всички близки, и то от момците за любовниците им, от годеника за годеницата и от годеницата за годеника. Подир това момата взима котела с китките, занася го дома и го окачва на водника; и всяка мома взема по малко от ечемика, посее го дома си по дървника и вярва, че който момък ще я вземе, дохожда на съне през нощта, та жънат наедно ечемика. На заранта по обед пак изнасят медника и пак наричат китките си, след което се разнасят.[35]

Обичаят в Източна Тракия

Гадаенето по китки става на Еньовден главно в Южна България, еднакво в Източна и Западна Тракия.

Според подробното описание на Т. Милков от 1874 г. в Лозенград на „Янувден“ женени и моми правят „Янюво буле“ — за да държал Господ берекета на земята, за здраве на хората и да се познае бъдещата чест на всекиго. Срещу празника всяка мома или жена увива толкова китки, колкото члена има домородството ѝ; и всички жени и моми от една махала се събират на едно място, гдето турят китките в бял медник с вода, който покриват с алена (кникава) престилка. Тая престилка се завързва така наоколо, че да бъде заключена с ключ при едното ухо на медника. Медникът се поставя после под един трендафил да пренощува. Същата вечер момите от всяка махала ще се съберат в къщата, гдето е медникът, и ще приготвят едно момиче на 5 или 6 години, на което родителите да са живи (сираче не бива), като Янюво буле — с накити и було. Колкото лични махали има, толкова и булета ще станат. Заранта още преди зори тези булета ще се съберат на горния край на града при чешмата, гдето те пеят и играят пред множеството, струпало се да ги гледа. Всички моми се надпреварват да идат по-рано с булето си там, затова спят наедно и с премяната си. Изпреварилите ще седнат с булето си на баша, а другите край тях. Като се видят, янювите булета ще се здрависат с прегръщане, после ще играят, хванати за ръце или като стоят на раменете на една мома или жена. Там се пеят много песни, но главно тия:

1. Ой Яни, Яни, бре свети Яни!
Тръгнал е Яне с кола за биле,
С кола за биле, за янюниче,
За янюниче, за камомомиче.
Срежба го срещна Янюва майка,

Кя си на Яни тихом говори:
Ой Яни, Яни, бре свети Яни!
Върни са, Яни, върни са, сино,

[35] В. Чолаков, Българскый народен сборник, Болград, 1872, 30—31.

Други ютишили, юбрали го са,
Юбрали го са, върнали се са.[36]

2. Ой Домно, Домно, Домню царице,
Домню царице и яловице!
Клепало клепе рано в неделе,
Той не е било боже клепало,
Ие ми е било сама змеица,
Сама змеица, златнокрилица,
Щерка си глави, сино си жени.

Като играят там до два часа през деня, здрависват се пак с прегръщане, взимат си „сбогом и до година със здраве“ с по една плесница една на друга и тръгват всяка с дружината си. Влизат във всяка къща на махалата, гдето има кладенци или са орашки и овчарски домове, пеят и носят на рамене (една мома) янювото буле, което стои право и маха кръстешком ръцете си. Като се завъртят три пъти на хоро, излизат си. Къщните даряват булето с по едно петаче или десетаче. Изходят ли всички къщи, отиват при един кладенец, свалят от рамене булето и го прехвърлят триж над кладенеца, като нареждат: „Тая година да наплоди Господ и св. Яни житото; ченицата да стане 60 пари килото, ръжта 30 пари, влашката (царевицата) 20 пари, ючюмене 15 пари“ и т. н. за другите зърнени произведения. Тогава се разотиват да обядват и след обед се събират отново да вадят китките си от медника. Медникът се взема от под трендафила и се оставя сред двора. Отключват го и янювото буле застава до него да вади една по една китките. Преди да извади една китка, момите наричат за нея със стихове, прокобват за честта на всекиго. „В Стамбол да иде, все злато да зима“, или „пари да спечели, хаджия да стане“ и т. н. Наричат тъй за всяка мома и жена, при което често прокобват за смях на околните („На курбет да иде, шугав да се върне.“).

Гъркините в Лозенград не правят булега, но и те поставят китки в медника, като българките, и викат едно дете да ги вади, като отпяват на гръцки стихове:

Моля се, Богородици, обричам една лампада,
Да си дойде пилето ми през тази седмица.

Мари мечко вълнеста с вълнести крака,
Кога не знаеш да играеш с момчета, що търсиш.[37]

В с. Селиолу, между Одрин и Лозенград, празнуването на обичая е ставало и в 1912 г. тъй, както в последния град, със следните отклонения:

На „Янюф-ден“ моми и ергени се събират заранта, два часа след изгрев слънце, в къщата на момичето, което е избрано за „янюфчи“ или „янюву були“. Това момиче не бива да бъде по-голямо от 7 години и родителите му трябва да са от първо венчило. Обличат го в мъжка риза с дълги ръкави, турят на лицето му червено було, а на главата му китка от сребърни пари, взети от някоя булка, опасват го с „българенски“ сребърен колан и му обуват

---

[36] В с. Карадар до Лозенград записах същата песен със следните отклонения:
Срежгум гу срешна Янюва макья. . .
Айди са, сине, нъдзат повърни. . .
Енюва буля се прави на „жътва“ (24 юни). — Така и в с. Ениджe, гдето момичетата с булята ходят на аязмата отвън село, палят по една свещ и си мият лицето. (Записано август 1914 г.)

[37] Т. М. Милков, Янюво буле, Читалище, г. IV, бр. 17 (1 септ. 1874), 542—545.

„папуцаки“ връз чорапите. Готово това, тръгват по пладнищата на овцете, при което всяка мома носи поред булето на рамо и обикалят из село, на воденицата, из лозята и на керемидарницата, като играят хоро и пеят ония две песни от Лозенград[38] заедно със следната:

Петър дружина думаши:
Дружина вярна сговорна,
Карайти вия стадото,
Аз кя напредя да ида.
Сякъдя кунак имъйми,
На Търнуф село голямо
Тамка си кунак нямами,
И тамка кунак да сторим.
Яз си момитя познавъм.
Коя й мома жениъна,
Коя й мома лефтира:
Коя й мома жениъна,
Незин й стола падъни;
Коя й мома лефтира,
Незини двори метяни,
Незини столи редиъни.

Като обходят с тия и други песни пладнищата, към обед момите вземат меден котел, отиват на мегданя, опъват един месал, „кладът янюфчиту в мисалю“ и го вдигат над кладенеца. Момците думат на детето да каже: „Сига мумцитя ка за иляду, моми за кош плява“, а момите го карат да каже обратното. Детето, уплашено да не го пуснат в кладенеца, се сбърква и казва едното или другото, за общ смях. После напълнят медника с вода, момите турят вътре китките от главата си, с нишан (цвете, конец и др.), покриват го с бял месал и янювчето вади поред китките след особени припевки за всяка.[39]

В Бургаска околия[40] на 23 юни, при заник слънце, по-първите момичета в селото се събират и определят къде да стане празнуването. Избира се една „честна и честита къща“, т. е. такава, гдето и двамата домакини да са живи и здрави; после една „честита мома“, т. е. първо чедо у първобрачни родители, която да донесе котел с „мълчана вода“; и най-сетне едно малко момиченце, наречено „Еня“ или „Енюва буля“. Свършен изборът, те отиват

[38] В първата песен (повторена у Д. Маринов, СбНУН, XXVIII, 493 като нар. от Вайсал, Одринско) краят гласи;

Върни са, Яни, върни се, сине!
Вчера минаая малите моми,
Вчера минаая, та ги убрая
Крави за мляко, уфчен (на овце) за масло.

Втората се отклонява по това, че клепалото бие:

На Иримийя, на два празници,
Димнъта юда свадба правеши,
Сина жениши, щерка главиши.

Вариант към нея у Д. Маринов, СбНУН XXVIII, 491 от с. Русокастро допълня началото така, че Домна царица и яловица била тръгнала сутрин рано

Билки да бере, билки за рожба;
Гора стигнала, билки набрала;
И чула Домна клепало клепе. . .

[39] М. А., Обичаи и песни от Източна Тракия, СпБАН, VI, 1913, 113—114.

[40] В с. Мехмечкьой (Росен), заселено от малкотърновските и старозагорските села.

вкупом в определената къща и я приготвят, като изметат двора, накитят къщата отвън и вътре и т. н. Честитата мома ще вземе един голям калайдисан котел и ще иде на кладенеца или чешмата да го напълни и донесе с мълчана вода, а другите моми ще приготвят китки от разни цветя, на които привързват сребърна или златна пара или пръстена си, както и особен знак, за да ги познават. Всяка ще приготви толкова китки, колкото члена има семейството ѝ. Тези китки се натапят в мълчаната вода, преди да се е добре стъмнило, после котелът се поставя на открито небе, пазен от домакина, и момите се разотиват. На сутринта, 24 юни, още преди изгрев слънце всички моми се пременят (в леки дрехи) и се събират в къщата на малкото момиче, което ще се накичи за „Енюва буля". Обличат го в дрехите на някоя млада булка, която е обрекла премяната си за тая цел (при някое нещастие през годината), или изобщо в булчински дрехи, но така, че ръцете му да бъдат облечени само с ризните ръкави, през кръста да е опасано от „жилавика" (за якост) и от „енювче" (за здраве) и на главата си да носи венец от същите растения. Една мома ще го вземе на раменете си право и ще тръгне напред, последвана от другите, които са наредени две по две и които пеят особена песен. Те ще заобиколят цялото село, като преминат през главните улици и отидат при всички кладенци — най-напред при оня, от който е черпана мълчаната вода. В някои села ходенето по кладенците става след изваждане на китките. При всички кладенци се играе хоро, водено от момата с Енята, и хорото обикаля три пъти кладенеца. После се връщат в избраната честита къща, за да вадят китките. То става така, че Енята, с привързани очи, сяда до котела с лице, обърнато към пладне, а четири моми, две срещу две, отпяват песничките, докато Енята бърка в котела. Извадени всички китки, момичетата и момчетата отиват на хорището, гдето пеят и играят до вечерта.[41]

Въз основа на лични наблюдения и на някои печатани по-стари вести Д. Маринов прави едно сборно описание на обичая,[42] което има този недостатък, че не изтъква навред местния характер на играта и не дели типичното от случайното. Така напр. той бележи: „Еньова буля става всякога момиченце тригодишно или петгодишно, което трябва да бъде последно на родителите си и чиито родители са първовенчани и живи." Но в това отношение, както се вижда от другите съобщения, цари по-голяма свобода. Или Маринов изтъква, като назначение на обичая, вярването, че „Енята" се правела за берекет, за предпазване селото от болести и за отгонване магиите на бродници, които обират храната от нивите и млякото от стадото. Но ясно е: това вярване има твърде ограничена стойност, като осмисляне на обичая само в даден край. Или, той сочи като обсег на обичая „източната част на Северна България и Южна България", със забележката, че в Западна България Енята не се срещала „никъде" и че само в Битоля имало нещо подобно — което също може да ни заблуди върху топографията на гадателския обред, много по-известен в действителност, както личи от всички сведения по-горе. В замяна Маринов е записал някои любопитни черти на играта, неизвестни другаде, каквито са напр. следните в Бургаски окръг. Като излязат момите с

[41] Ст. Русев, СбНУН, III, 272 сл.

[42] Д. Маринов, Еньа, Еньо, Яньо или Еньова булья, Известия на Етнографическия музей, кн. I, 1907, 14—20; препечатено в книга VII на „Жива Старина" от същия, СБНУН, XXVIII, 492—504.

„Еньовата буля“ на рамене (носят я поред четири моми) от къщата ѝ, гдето са играли хоро и пели, тръгват из село, най-напред към изток-слънце и обикалят всички чешми и кладенци с песни и хора. Най-сетне отиват на реката и тук две от 4-те моми минават на отвъдния бряг и питат: „Сита ли ще бъде годината?“ Момиченцето отговаря, както му хрумне: „сита“, или „не ще бъде сита“, и тогава двете моми извикват: „Чуйте, сита ще бъде годината!“ После отвъдните моми задават поред въпросите: „Ще има ли пшеница? Ще има ли вино? Ще има ли царевица? Ше има ли сусам? и т. н., изреждайки всички местни култури и Еньовата буля отговаря ту „ще има“, ту „не ще има“. В с. Русокастро питат още „Колко пари ще е пшеницата?“ и момичето казва: „пшеницата ще бъде 60 гроша килото.“ Така се пита и отговаря за цената на ечемика (16 гроша килото), на виното (20 пари оката) и пр. Заобиколили селото, нивите, лозята и полето, момите се връщат в къщата, отгдето са тръгнали, и там започват „втората част на обреда — ладването“. Завърши ли се то, отнасят момиченцето-буля в къщи, събличат го, окъпват го в коритото с мълчаната вода от котела и го обличат в нови дрехи.

Обичаят в Западна Тракия

В. Чолаков съобщава за обичая в гр. Пазарджик и по околните села, както той е ставал преди Освобождението (в 1872 г.):

На „Янювден“ момите и младите невести още от вечерта (23 юни) събират помежду си по един пръстен, напълват гърне с вода и турят вътре пръстените. Едно момиче правят „калиница“: кръстосват го с два колана и турят телове на главата му; други няколко момичета стават „невести“ с телове на глава; а една по-стара мома избират за „кума“. Една от невестите покриват с червено було и тя взема огледалце; кумата взема куфар, а калиницата гърнето с вода и всички отиват в някоя по-голяма градина, като пеят по пътя:

Калиница калимера!	Бан да умре, бан да пукне,
Лудо младо коня кове,	Да остане лудо младо,
Че го праща бан на войска.	Да си вземе калиница. . .

Като стигнат в градината, полагат гърнето под някоя шипка и над него огледалото, а кумата заключва с куфара, взима булото от невестата и покрива гърнето, после си отиват. На заранта на „Янювден“ всички отиват пак с песни в градината и след като кумата отключи куфара и вземе гърнето и огледалцето, връща се в дома на калиницата и насядват на двора в кръг. Кумата заема място в средата и пред нея стои гърнето. Тя прекръстя гърнето, бръкне вътре с ръка и казва: „На която излезе тоя пръстен, ще се ожени за черноок ергенин и ще да стане богата.“ Тая, на която излезе пръстенът, плаща десет пари и си го взема. Кумата пак бръкне и казва: „На която излезе пръстенът, ще да се ожени за вдовец богат, който ще я води на хаджилък“, или „ще роди много деца“, или „ще намери закопани пари, с които ще загради манастир“ и т. н. Като извади всички пръстени, за събраните пари купуват разни ястия и вино, гощават се, играят до вечерта на хоро и се разотиват.[43]

В Асеновградско (с. Павелско) на 23 юни вечерта момите на групи отиват в полето да берат цветя — най-напред „янувица“ — и да вият малки

[43] В. Чолаков, Бълг. нар. сборник, 39—40.

китки, в които има по едно-две орехови листа. Приготвят се толкова китки, колкото члена има в семейството, като на всяка се привързва знак за познаване: пари, мъниста, пръстени и др. Тези китки се нареждат в едно дървено корито, после няколко моми отиват с менци да донесат вода от чешмата. Пази се при черпане и носене на водата да не се продума ни една дума и да не се засмеят: случи ли се противното, водата се излива и се носи нова. Като се донесе водата, налива се в коритото с цветята. Така то се покрива с женски престилки и се оставя да пренощува в градината под трендафила. Заранта, преди изгрев слънце, момите отиват в градината, отвиват китките и почват да пеят (четири моми):

1. Янюва китка най-напреш изляла,
Янюва китка — честита Велика.

2. Хранила маке, кутила,
Два сина маке левени,
Еднонек маке главее,
Другенок маке женее,
Куенок маке главее.
Нему си пръстен лиее:
На ти си, сину, пърстене,
Да си измамиш булчену.
Куену си коне кувае:
На ти си, сину, кончену,
Да си дуведеш любену.

3. Торице, тръбице (цвете), пулегна, пупадна
Пу момини дворе, дури ду момкови,
Момини са дворе с бусилки сметени.

4. Ранила девойке
Рану в поле д-иде,
Дребни китки да бере,
Да и прати горе долу,
Пу селата, пу хората,
Да й дават пу момите,
Пу момите, пу момците,
Да се чуе и пручуе,
Че са моми подскъпвали:
Една мума за хиляда,
Два юнака за дуката,
И то не би чисту сребру,
Ами бешек чекър бакър.

Като свършат песните, поставят една жена, която не познава белезите, при коритото и тя вади една по една китките, наричайки за всяка: този, на когото е обречена тази китка, ще отиде в чужбина по печалба; — ще си направи голяма къща; — ще му се роди много жито; — ще се ожени скоро и т. н. После всяка мома взема китката си и я скрива дома на такова място, че да се запази до другата година.[44]

[44] Г. Л. П а ш е в, Родопски напредък, V, 1908, кн. V, 226—228.

В Ахъчелебийско срещу „Янюфден“ момичетата набират бръшлян и едно особено бяло цвете, наречено „янюска китка“ или „янювичка“, от което си увиват една китка с пръстен или друг някой белег, за да се познае чия е. Надвечер две момичета вземат едно котле („харкома“) и донасят от реката или извора „мълчяшна вода“ (не продумват никому, догде я донесат). След това събират се в някоя „цяла къща“, турят китките си в котлето, покриват го с ален пояс, заключват го с куфар и го поставят в разцъфтял трендафил да престои през нощта. Утринта в зори вземат котлето, поставят го насред двора и играят хоро наоколо му с песни. Пее се най-често:

Вила се лоза вилува
Около града Крушюва,
Ни било лоза вилува,
Било е Йенке девойка,
До Милоше стуеше
И на Милуше думаше:
Ага дойдите сватуве,
Милушю, мой побратиме,
Млогу сватуве йолате,
Дубра съм дара готьвила:
Всекему свату по коне,
Старему свату два коне,
Куме хи дюльбен махрамоа,
На белйен Дунав белена,
На маламнине камене
Със сребарнине копане.[45]

В други три песни става дума за Кереното либе, що „язди кон за хиляда“ и има „уружйе за друга хиляда“; за моми, които белят платно на Дунав, при което момък иска да се оглави за малка мома, с която е лика-прилика като два стърка босилек; и за мома Стойка, която се бои да мине през чаршията от срам пред овчари и кехаи. — Изпеят ли се песните, една стара жена отваря котлето, изважда китките на една кърпа, а с водата се умиват всичките момичета, като казват с прекръстяне: „Дай ни, Боже, здраве и до година със здраве“. Тогава жената закрива китките и без да гледа на тях, бърка с ръка и ги вади една по една, при което н а р и ч а:

Кутрату ще да зоаме хажне;
Нехината китка да излезе.

Тъй нарича тя за всяка китка, все по нещо добро, и според нареченото ще бъде и женитбата на момата. Нарича се по същия начин и за момци, които са си поставили китки. Тия китки после се скриват, понеже се имат за лек против кожни болести — и с и п, г р и п, к р а с т а и др.[46] — Подобен е обичаят и в Ксантийско.[47]

В Даръдере (Златоград) в деня преди „Енюфден“ берат цветето „енювичка“ и други бурени, с част от тях сутринта окичват къщните врати, а от другите извиват толкова китки, колкото членове има във всяко семейство;

---

[45] Вариант от този мотив, като сватбарска песен, вж. в Кюстендилско, В. Ч о л а к о в, Сборник, 95. Тук стои: „Вила се лоза винова“.
[46] С. Н. Ш и ш к о в, Родопски старини, II, 1888, 38 сл.
[47] Пак там, ц. с., III, 1890, 39.

една китка се нарича и за св. Е н ю. Незадомените моми и момци, понякога и старите се събират по махали в някоя „цяла къща", донасят в съд „малчишьна вода" от чешмата и поставят китките си вътре, като им привържат някой знак, за да си ги познават. След това покриват китките си с червена престилка и ги оставят вън, на отворено, под някоя лоза или трендафил. Заранта на Еньовден събират се всичките и една мома или момък от цяла къща открива съда и вади китките една по една, като нарича:

1. Който я чистит и вялик, да излязя.
2. Който щя да найдя на патрикатук иманяту, да излязя.
3. Който щя да идя нах Божи-гроб, да излязя.

На негодените се нарича още какъв момък или каква мома ще вземат. Извадената китка се скрива и запазва. Песни по случая, както в Ахъчелеби и Рупчос, тук няма.[48]

В Хасково срещу „Гергьовден" събират се моми и турят в гърне с „мълчешна вода" по един нишан — китка или пръстен. Завързват гърнето с бяла кърпа, турят го под трендафил и го оставят да пренощува. Заранта стават рано, играят хоро, пеят около трендафила и после вадят нишаните на двора, като ги припяват.[49] Така и в гр. Неврокоп (Гоце Делчев) срещу Гергьовден момите турят в едно гърне с вода по една китка с пари и като престои то през нощта, сутринта едно малко дете вади китките, за да ги наричат.[50]

Турците в Кричим и с. Жребичко (Пловдивско) топят на Гергьовден китки в меден съд, оставят ги през нощта на открито, на керемидите, и на заранта някоя жена или мома пее и нарича за късмет. Понякога и българи си турят там китките.[51]

Обичаят — на Нова година или на Гергьовден — се знае и по други места в Южна България.[52]

Обичаят в Североизточна и Северозападна България

В Еленско срещу Сурваки момите вземат от тях си по един пръстен и отиват със стомни на кладенеца или на чешмата. Там чакат да дойдат и момците. Събрани всички, избират една мома, на която дават пръстените

---

[48] С. Н. Шишков, ц. с., IV, 1892, 42.

[49] Мой запис от 1923 г.

[50] Z, Периодич. спис., XXXVII—XXXVIII, 1891, 90.

[51] Мой запис от 1920 г.

[52] Поетическо описание на обичая дава Н. Начев в разказа си „Гадание", Български преглед, II, 1894, 7 сл. Срещу Нова година момите се събират „да парят петеля, сиреч да си гадаят за женилка. . . В ново калайдисано котле наляха вода, туриха пшеница, ечемик, просо, ориз и обвиха от сух здравец и босиляк китка с червен конец. Бойка Нейковичина, изтърсак, разбърка с китката водата и всяка мома пусна пръстена си в котлето. .. В това време момите две по две пееха. Обредът се свърши. Бойка взе котлето да го скрие под дървата, гдето спят кокошките, и момите се разотидоха." Но през нощта някой откраднал котлето. Момите донесли тогава ново котле и спуснали нови пръстени, след което Бойка почнала да вади пръстените, а другите припявали:

Царвул стяга, из дол бяга
Бръкни, моме, подай пръстен,
Няго мое!

Бойка раздаде и другите пръстени, поръси с китката момите и всички се разотидоха." — Навярно обичаят е от Калофер. Припявката „Няго моя" се знае в Копривщица според съобщението на Л. Каравелов.

си, после се разотиват. След като вечерят и намерят в питата дряновите клечки, наречени за късмет, и след като опитат с дрянови или чемширови пъпки, турени в жаравата, дали ще са здрави и дали ще се сбъдне намисленото (това става, ако пъпката се пукне и подскочи), момата, която е взела пръстените, туря тия пръстени в паница с вода, качва се на къщата и ги оставя там на керемидите. „На звездите стоят пръстените", казват момите. Когато се съмне и минат сурвакачите, но все още преди изгрев слънце, момци и моми се събират на мястото, гдето се кладят седенки, и оная мома снима пръстените. Тя ги поставя сега в едно бакраче и ги занася за припяване. Моми и момци направят едно хоро, турят в средата бакрачето, забулено, и до бакрачето една мома, пак забулена, която да вади пръстените. Когато моми и момци изпеят една песенчица, забулената мома изважда пръстен и го подава на друга отредена мома. Припява се един пръстен три пъти и тогава се дава на момата, на която е. Така се припяват и пръстените на момците и всичко става с много смях и шум. Вечерта моми и момци играят хоро.[53]

Към това описание на Т. Михайловски трябва да добавя, че не навред в Еленско напяването става на Нова година и че по някои места то се върши три пъти: на Еньовден, на Петровден и на Нова година. Поводът за пренасяне от Еньовден на Сурваки се крие в значението, което добива първият ден от годината за всякакви предсказания и гадания; а напяването на Петровден става затова, че по Еньовден момите често биват на жетва в Романя[54] и когато се върнат, искат да повторят обичая дома си. На Романя (в Тракия през Балкана) момите-жетварки поставят пръстените си в една паница или едно бакърче с вода, гдето е хвърлен малко овес, турят ги да пренощуват „на звездите" (върху кръстците) и преди изгрев слънце започват да ги припяват, като ги покрият с една престилка. В бакърчето с пръстените е била поставена през нощта една игла или едно ножче: ако те не ръждясат до сутринта, вярва се, че баш-момата щяла да се омъжи в течение на годината. Докато една мома вади пръстените, други две отпяват, като почнат първо с припявката:

Която й мома най-доброчеста,
Нейния пръстин напред да върви.
Ой, Йеньо, Йеньо, Йенюва буля,
Сигни, извади мълъмян пръстин!

Когато припяването става обаче на Петровден и у дома (в еленските села), последните два стиха гласят:

Ой, ладо, ладо, момиче младо,
Сигни, извади мъламян пръстин!

В някои села на Еленско пръстените, покрити на Романя с тюлпан, се вадят от момиче до 10 години, което да е „бащино и майчино". На Нова година в същите села пръстените се събират вечерта, когато почне да чука за черква, и се оставят „на звездите". Заранта онова момиче, седнало на стол, вади пръстените и ги подава на две моми, които всякога се пущат от хорото — хоро играят, като наричат с песни, всички моми около бакърчето.

[53] Т. Ив. Михайловски, Обичаи на Нова година, Труд, II, 1888, 1083—1088.
[54] Вж. песни на Романя в СбНУН, XXVI; 371, както и в СБНУН, VII, 93 сл.

Двете моми нареждат пръстените на десетте си пръста и ги раздават само когато се припеят три пъти.[55]

В с. Върбица, Котленско, „Енюва буля“ става на Нова година; а на жетва, когато са на нива, това става с паламарка, за което и припевът бива тъй:

Ой, Яньо, Яньо, Яньова буле,
Извади, буле, паламарката!

И тогава изваждат, която паламарка налучат, от купа, който бива закрит с една престилка.“[56]

Напяване пръстените на Еньовден, като се вържат китки живи цветя с пръстени и се оставят в бакърче, покрито с червена кърпа, да престоят на звездите, знаят и българите от Южна Русия, Бесарабия и Северна Добруджа, преселени главно от Източна Тракия и Североизточна България.[57] В Русия, гдето обичаят става както в Лозенградско, наричанията завършват по особен начин, който се обяснява с върбишкия обичай:

Пет на нива, пет на лозе,
,И петнайсет просо женат,
Извади, Янеле, паламарчето.

Хубава мома дългопола,
Къщата й неметена,
Извади, Яне ле, паламарчето.[58]

В Горно Павликене, с. з. от В. Търново, на 31 декември всички момичета и момчета, малки и големи, отиват на някой кладенец и в едно котле с вода турят пръстените си, като посипят и малко овес. След това вадят пръстените и ги припяват. Като извадят всички пръстени, изливат водата, а от овеса всяка си взема и го хвърля на дърветата, за да гледа какъв сън ще има през нощта. После пръстените се събират отново в котлето и се окачват на някое дърво в градината да преспят. Сутринта отиват отново на кладенеца с котлето и отново вадят и наричат пръстените, само че докато вечерта се е пяло:[59]

Свинска глава василева, дай, ладо ле,
Бръкни, буле, извади пръстен, дай, ладо ле!

На заранта, Нова година, се пее

Жива й здрава годинчица, дай, ладо ле,
Бръкни, булне, извади пръстен, дай, ладо ле!

В с. Леденик, до В. Търново, обичаят става на Водокръщи (6 януари). През деня момите се събират на едно място, вземат един червен широк пояс с ресни и го зашиват от едната страна като чувал, после с това „було“ забулват едно момиче, наречено „булка“. Други момиченца вземат

---

55 М. Арнаудов, Фолклор от Еленско, СбНУН, XXVII, 355—358.
56 Ил. Р. Блъсков, Момина сълза, Пловдив, 1883, 35.
57 Й. Титоров, Българите в Бесарабия, 270; М. Арнаудов, Северна Добруджа, 43; Г. Янков, Бълг. нар. песни, 259.
58 Н. Державин, СбНУН, XXIX, 168—169. — Паламарчето — от паламарка за жънене.
59 Н. Лазаров, СбНУН, XVI—XVII, 40.

дисаги, торби, кошници и др., в които да събират дареното брашно, сирене, сланина, пастърма, лук и т. н., а едно момиче взема бакърче с малко вода и една китка босилек, да ръси с нея. Така всички моми наедно, наречени **сивуйница**, тръгват от къща на къща и особено там, гдето има ергени. Като дойдат пред къщата, нареждат се в два реда, лице срещу лице, като гледат да има помежду място, за да може „булката" свободно и бърже да снове от единия до другия край, догде момите пеят. Като изпитат ергенина и родителите му коя мома искат да му припеят, момите-сивуйница захващат:

Сивуйнице, булко ле,
Къде одиш, се тичаш,
Със бял менник за юдъ.
Китка цвети на стърна.
Ивановото момиче
Къде оди, се тича,
Мария приз плет проница.
Та чи за Стоян занича.
Цлуви я, Стоени,
Завърти я, бурени!

Като изпеят песента, ръсят ергенина (Стоян) и му честитят напетата мома. Ергенинът пуща в бакърчето няколко петачета. Обиколят ли така къщите, момите си устройват със събраните пари и дарове веселба в някоя моминска къща.[60]

В Плевенско (с. Тръстеник) младите, без разлика на пол, припяват пръстените на Гергьовден. Щом изгрее слънцето, момичета и момчета се събират на 2—3 места в селото, потапят пръстените си в гърне с вода, прекриват ги с кърпа, после ги вадят и наричат, като за всяка припявка повтарят (на Гергьовден!):

Ой, Еньо, Еньо, Енюва буля,
Я извади, буле, що си гудила.[61]

В Троян срещу Нова година момите и ергените се събират на леда на реката, вземат едно менче, напълват го с вода и турят във водата овес. После всяка мома пуща в менчето пръстена си. Две или три моми почват да пеят припевките, като след всяка вадят по един пръстен. Припевките прокобват за какъв момък ще се омъжи момата. След обреда става хоро, а на другия ден, св. Васил, той се повтаря.[62]

В Ловеч припяването на пръстените става на Гергьовден. Още от вечерта се събират момите и булките и изкарват едно малко момче да иде да донесе „неначета" вода с бяло менче. В тази вода всяка туря пръстена си, после оставят ечемик и три стръка здравец, покриват я с алена кърпа и я оставят да пренощува в градина под трендафил. На другия ден след обед се събират всички, които са дали пръстен, повикват и малкото момченце и като насядат в една стая, почват да пеят някои песни — за женитбата на Ралин добър юнак, за момък и либе, заспали в градина, за мома, която

[60] П. Деведжиев, СбНУН, XVI—XVII, 42. Думата „сивойница"— от „сновница" (която снове)?

[61] Н. Гопевски, СбНУН, XV, 13.

[62] В. Илиев, СбНУН, IV, 275.

задава кахъри на момък, и др. Щом в песента се помене за подарък на момата от майката на Ралин —

Да ти хариже три коли имане:
Първа кола с желти желтици,
Втора кола с безцени камъни,
Трета кола с дребен маргарит,

при всеки стих момченцето вади изпод кърпата един пръстен, като се вярва, че такъв ще е късметят на момата.[63]

В Тетевен на 31 декември събират се няколко момичета край реката или край чешмата и турят в едно котле с вода, под което е посипан ечемик, пръстените си, като казват: „Сбирайте се, да пеем пръстените." Една невеста вади пръстените, като нарича по-напред на момата за какъв ще се омъжи. После се разотиват, като вземат по малко ечемик, който поставят под възглавницата си „с някои предричания". Същата вечер турят в огъня дрянови пъпки, които наричат на Иван, на Пена и т. н., и гледат дали пъпките ще се пукнат — в знак на здраве.[64]

В София (до Освобождението) и в Кюстендил на Гергьовден се прави обичаят Мартофел или Мартифа. „Момите в Кюстендил наливат срещу празника (22 април) „от три чешми спряма слънце" вода в един кюп и спускат вътре толкова знаци (различни), обикновено пръстени, колкото „любезници" имат. Същото правят и момците за либетата си. Връзват устата на кюпа с един катанец „на една от момите на главата" и казват: „Тува затвараме късметът на 40 моми." Кюпа оставят тая вечер под един трендафил да пренощува. На сутринта се събират и отварят кюпа, пак над главата на оная мома, над която е заключен. Сега казват: „Отваряме късметът на 41 мома." Една мома, на която затварят очите, вади тогава един по един знаците, като изговаря за всеки от тях по един стих, с който се нарича честта на момите. Тия стихове, наречени — мании, са до 216 на брой. Ако числото на знаците е по-голямо, маниите се повтарят. Интересното е, че в Кюстендил[65] и в София[66] тези мании са били на турски език — подобно на някои коледарски слави до 1878 г. — В селата около София (Новоселци — дн. гр. Елин Пелин) такова припяване на пръстените става и досега, но на Нова година. Момите се събират в събота вечер на селското „геренче" всред село и там всяка дава пръстен, гривна или чапрази, за да бъдат турени в измитото и добре калайдисано котле. Една мома — най-голямата от всички и която има майка и баща живи — взима знаците и поръсва с китка босилек (на нея привързани четири медни пари) събраните. Котлето се пази да пренощува у нея на отворено — и случва се то да замръзне, та китките стават „саде лед". При събирането момите пеят:

Свет се бере, пръстене да топи,
Василео моме. . .

---

[63] Т. Трифонов, СбНУН, XIV, 1.

[64] Т. Василев, СбНУН, XXVI, 297.

[65] Трябва да съжаляваме много, че В. Чолаков не помества тия „мании", на брой 50, изпратени му от Георги Гюшев; той се оправдава с това, че като не били те на български език (а на турски), „нямат интерес за нас". Не ги печатат и другите записвачи. В. Чолаков, Бълг. нар. сборник, 103—104; П. Любенов, Баба Ега, 15.

[66] Хр. П. Константинов, СбНУН, I, 9.

След като сутринта се извадят пръстените, момата завърта котлето и плисва водата върху другарките си, заливайки ги, както свари.[67]

В Зайчар и селата му срещу св. Васил (Нова година), щом залезе слънцето, момите от всяка махала се сбират при един кладенец и напълнят едно бяло котле с вода, в която турят 2—3 шепи ечемик. След това почват да пеят песни и така приииждат момци и млади булки. Всички спускат в котлето пръстените си, след което, към 10—11 ч. през нощта, оставят котлето да пренощува на чисто място. При разотиване моми и момци вземат по малко от ечемика и преди да влязат в къщи, разхвърлят го около дръвника върху дърветата, като казват: „Аз сях ечемик, който е мой (моя), да дойде нощеска да жънем." Вярва се, че когото сънуват през нощта, за него ще стане женитба. На заранта преди изгрев слънце всички, които са спускали пръстен, дохаждат на същото място, вземат котлето и поставят при него едно дете „изтърсаче" (последно родено на майка) да вади пръстените. При ваденето се пеят наричания за щастие и нещастие през годината, за женитба с хубав момък или хубава (богата, вредна) мома и т. н. Тая церемония се нарича „певане на пръстен". — Вечерта срещу Нова година освен пръстена и ечемика оставят още и първия залък от вечерята, който гуждат под възглавницата заедно с дясната обувка и гребена, за са сънуват „орисания" („орисаната").[68]

В Неготинско, Източна Сърбия, срещу Гергьовден момите събират белези от хората, които искат да знаят съдбата си — едни дават пръстен, други пара, кой каквото иска — и ги турят в гърне, което закопават в градината под дюля. На сутринта, преди изгрев слънце, изваждат гърнето След ручек една „поштена девојка", седнала на земята и пребулена с платно, да не вижда нищо от страна, гледа в огледалце; тя вади белезите от гърнето, поставено от страна, държи ги в ръка, без да ги вижда,[69] и ги дава на другите, след като те изпеят още при ваденето песенчиците, според които се вещае за съдбата.[70]

III. КЛИДОН У ГЪРЦИТЕ

Като хвърлим поглед върху обичая в българските земи, вниманието ни се спира на неговата топография, на неговите елементи и на датата му. Прави впечатление, че обичаят слабее към северозапад — за Македония ще говорим по-нататък, — че най-много подробности знае празнуването в Източна Тракия и че докато на юг то става почти изключително на 24 юни, Еньовден, на север то се отместя изцяло или отчасти на Нова година, по-рядко на Гергьовден. Тези особености и обстоятелства вече сами подсещат за ширене на обичая от едно огнище на югоизток, при което не без значение за движението е аналогичната съдба на друг такъв народен обред, именно кукерите. Запазени в най-свежа и най-старинска форма в

---

[67] Устно съобщение от 1911 г. Момичето, от което узнах тия подробности, не знаеше дали има наричания при вадене на китките.

[68] С. Дацов, Пер. спис., кн. VIII, 1884, 104—105. Срв. и Fr. S. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, 180.

[69] Вярва се, че ще ослепее, ако ги види.

[70] Д. Димитријевић, сп. Караџић, III, 1901, 238.

Източна Тракия, тия карнавални игри по Сирни заговезни губят много от първичния си смисъл и от почвената си сила, щом минат на север, за да избледнеят някъде съвсем и да се превърнат в крайно опростена и безсмислена забава. И ако кукерите се издават, при внимателна анализа и след исторически справки, като българска преработка на един гръцки обред, чието потекло ни отвежда към най-древни религиозни и магически традиции, имали бихме основание вече a priori да се питаме дали подобно потекло нямат и моминските игри на Еньовден с техните поетически наричания и гадаения. Сравняваме ли днешните български обичаи със сродните гръцки, ние бързо се убеждаваме — особено като знаем автохтонния характер на последните, — че българските представляват чисто и просто една фолклорна заемка, отчасти запазила първичния тип, отчасти променила го в зависимост от новата обстановка, новите битови и племенни черти и новите поетически вкусове. Но преди да говорим за история и начин на предаване от гърци към българи, трябвало би да видим какво представлява съответното напяване и гадаене у съвременните гърци.

И гърците, като другите балкански народи, знаят редица обичаи за отгадаване бъдещето и тяхната мантика почива на същите въззрения, които откриваме в нашите гадаения. Особено магическите действия и наричания за определяне съдбата на момата в женитба, за узнаване житейското положение на съпруга ѝ показват много допирни точки с нашата обредност. Така на Тодоровден момата взима няколко пшенични зърна от коливото (κόλυβα), [1] раздавано в черква, и отива през нощта нейде в градината или около къщи; запасва се там с една златошита кърпа (χρυσομάντηλο) и докато свързва три възела на гърба си с нея, казва: „Заклевам те, моя ориснице (μοῖρα μου), да ми се явиш на съне и да ми обадиш какъв мъж ще взема и ако не дойдеш, няма да те отпусна.“ След това оставя кърпата да падне долу. В кръга, образуван така, тя посява житните зърна и слага един сърп до тях. И си отива, за да види на сън с помощта на заклетото сенище „кой мъж ще вземе“ (τὸν ἄντρα, που θὰ πάρῃ). По същия начин се постъпва и говори на Чисти понеделник (καθαρὰ δευτέρα) първия ден на Велики пости: момата пак иска, но тоя път от персонифицирания празник „свети Понеделник“ (ἁγία Δευτέρα), да ѝ каже на сън кой мъж ще вземе (ποιὸν ἄντρα θελὰ παρω). Подобен оракул — като се иска обаче от съдбата-орисница да прати на сън момъка, когото ще вземе момата, да ѝ донесе вода за пиене — се практикува и в съботата на последната неделя от поста.[72]

Най-разпространен гръцки обичай за гадаене представя т. нар. κλήδονας, вършен на 24 юни и поразително сходен с нашата „Еньова буля“. За него

[71] Върху етимологията на тая дума, заета у българите от гърците, вж. към съобщенията на Д. Матов, СбНУН, IX, 33, мнението на П. Каролидис, който извежда гръц. κόλυβα от арменското kol-, варя, готвя, и търси потеклото на гръцката дума в Кападокия, под една хипотетична форма κόλβιον, смесена отпосле с думата κόλλυβον, малка монета. Каролидис смята, че историческите вести позволявали да се отнася началото на тоя род жертвени приноси за душата на умрелите в гръцката черква към кападокийския Понт, P. Carolidis, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen, Strassburg, 1913, 151.

[72] Срв. A. Thumb, Zur neugriechischen Volkskunde, II. Zur volkstümlichen Mantik der heutigen Griechen, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, II. 1892, 285 сл.

старият Славейков в описанието си от 1866 г. казваше: „Напяването на клидон служи да предсказва честта на онези, които са напяват. В навечерието на празника събраното дружество натурват пръстените си в една съдина, пълна с вода, и на утрета пред всичките един от тях вади тези пръстени един по един, като изговаря същевременно стихове или други някои изречения“. . .[73] Обичаят ни е засвидетелствуван за всички гръцки краища и че той датира от доста старо време в тоя вид, в който го срещаме днес, показва твърде ценното указание на византийския дякон и номофилакс Теодор Балсамон от края на XII век. В коментара си към 65 канон на VI Вселенски събор (т. нар. Concilium Trulanum) Балсамон говори за еньовденското „празнуване на дяволски огньове и гадаения“ (ἡ δὲ τῶν πυρκαϊῶν δαιμονιώδης τελετὴ καὶ αἱ κληδόνες) по времето на патриарх Михаил, за да се опълчи така против езическата обредност:

„Вечерта на 23 юни събират се в известни къщи жени и мъже, обличат една първородна мома като булка (πρωτότοκον κοράσιον νυμφικῶς ἐστόλιζον), предават се на гощавки, вакханални танци, песни и викове; всеки поставя в едно медно гърне, пълно с вода, някакъв знак и момичето, вдъхновено сякаш от дявола, вади един по един знаците, като предсказва щастие или нещастие за лицата, на които са знаците. И всеки път, когато момичето извади случайно белег, те са убедени в изпълване на нареченото бъдеще, приятно или неприятно, при което наречените нещастно глупци крещат като безумни. И на заранта отиват с тъпанчета и танци на брега на морето, водейки онова момиче. С морска вода те попръскват къщите си. И не само това вършат глупците, но палят огньове през нощта на двора и скачат като бесни, за да гадаят или предсказват за щастие и нещастие (ἐκληδονίζοντο ἤτοι ἐμαντεύοντο περὶ εὐτυχίας καὶ δυστυχίας καὶ ἄλλων τινῶν δαιμονιωδῶς). Те имат още обичай да украсяват входовете на къщите и стаите, гдето се прави клидон (ἡ κληδών), с килими и скъпи платове, а някои с венци и зеленина в чест на посетилия ги сатана.“[74]

Черковните отци на източната черква могат да анатемосват, колкото щат, всички тези езически практики, дошли в разрез с догмата и литургията на християнството, но старината продължава да се държи яко в умовете и в сърцата на простолюдието и за официалните запрещения не държи никой сметка, дори до нахлуването на турците. Така еньовденските гадаения оцеляват до ден днешен подобно на дионисовската оргиастика, календите, сатурналиите и русалиите, не по-малко жлъчно бичувани от Труланския събор.[75]

Н. Г. Политис описва така обичая днес откъм общите му навред черти. В навечерието на Еньовден момичетата се събират в една роднинска къща и всяко дава по един знак (σημάδι) — обикновено пръстен, монета, листи или ябълка — който се поставя в съдина (гърне), пълна с „мълчана вода“ (ἀμίλητο νερὸ). Водата се нарича тъй, понеже момичето, което я носи от извора, не трябва да произнася ни една дума по пътя. Обикновено водата се носи от едно дете, чиито родители са живи. Съдината се окичва с дафинови и миртови клончета или с растението περκοπάδα, както това

---

[73] П. Р. Славейков, Гайда, III, 1866, бр. 12, 194. Срв. прибавка № 1 тук в края.
[74] Balsami Commentar in Canones Concilii sext. in Trullo. Can. 65.
[75] Вж. Кукери и Русалии, СбНУН, XXXIV, 145 сл.

става в Серес, гдето не само къщата, но и кръстът на жените и главите на децата се окичват така. На много места се заключва с ключ (κλειδός) — поради народна етимология на думата κληδών, — след което то се оставя през нощта на открито, за „да го видят звездите.“ Пазят го две моми. Заранта момите се събират в определения час, обикновено след черковна служба, често при изгрев слънце и едно момиче отваря гърнето, а друго пък пее песента:

'Ανοίξατε τὸν κλήδονα γιά τ'ἄϊ Γιαννιοῦ τὴ χάρι,
Τί σήμερα θὲ νὰ βρεθῇ ὁποῦ εἶναι ριζικάρης.
Καὶ πάλι ξανανοίξετε νὰ 'βγῇ καὶ τὸ 'δικό τση'
Τσῇ καλομίρας καὶ ξανθῆς νὰ 'διῇ τὸ ριζικό τση.

(Отворете клидона, по милост на свети Иван,
Че днес ще се узнае кой е щастлив.
И пак го отворете, за да извади и тя,
Щастливата, русата, своя късмет.)

След това момичето вади пръстените и нарича с двустишия бъдещето. Накрай всички напълнят устата си с вода от гърнето и тичат по улицата, като вярват, че първото име, което чуят, ще бъде името на техния бъдещ съпруг. [6]

Обичаят в Атина и по островите

От по-ново време ние имаме доста пълни описания из всички гръцки краища и те ни позволяват да си съставим правилна идея за типичната картина и за своеобразните отклонения в изпълнението на моминския обичай.[77] В Атина напр. клидон (κλείδωνας или κλήδονας) се прави така, че едно момиче с живи родители носи мълчаната вода на тая, която ръководи обичая — тя е жена с мъж и дете. Донесена водата, момичето може да говори. Гърнето се покрива с червена кърпа, която се завързва с червен гайтан и с три възела. Върху кърпата се поставя едно огледало, за да видят орисниците (μοίραις) лицето си и да орисват. На гайтана (γαϊτάνι) се туря един куфар, който се заключва над главата на момичето, донесло водата, като се казва:

Κλειδώνω ἐγώ κλείδωνα μὲ τ' Ἅϊ-Γιαννιοῦ τὴ χάρη.
Ποιά εἶναι καλορρίζικη ν' ἀνοίξη νὰ τον πάρῃ.

(Заключвам клидоня, по милост на св. Ивана,
Която е щастлива, да отвори да го вземе.)

После гърнето се поставя през нощта на звездите, а заранта омъжената жена го отваря над главата на момичето, всред двора или на чердака и почва да нарича със стихове (ριζικον) знаците, които вади едно момиче, покрито с червено було. Извадят ли се всички momински знаци, невестите и по-старите жени турят свои знаци, като пеят смешни и нецензурни песни.[78]

[76] N. Γ. Πολίτης, сп. Παρθενών. 'Αθῆναι 1871—72, 224, 378 сл.
[77] Вж. у I. N. S v o r o n o s, 'O κλήδονας, Journal international d'archéologie numismatique, XII, 1910, 1246 сл. и A. T h u m b, Zur neugriech. Volkskunde, III, Der Klidonas, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, II, 1892, 392 сл.
[78] Δ. Κ α μ π ο ύ ρ ο γ λ ο υ ς, 'Ιστορία των 'Αθηναίων Τουρκοκρατία, 'Αθῆναι 1900 τ. Γ, μέρος Β', 17 сл.

Важни отклонения представя празнуването на о. Симе, в Додеканеза. Тук клидонът, наречен ὁ κουκούμας, се прави от момичетата на 2 май, деня на св. Атанас. Вечерта на 1 май момичета събират всякакъв вид цветя, а две най-възрастни помежду им донасят вода от седем къщи, в които трябва да има по една Ирина (Εἰρήνη, „мир"), омъжена или не, безразлично, само че с живи родители. Това е „взимане вода от 7-те Ирини" („πέρνουν νερὸν ἀπό επτα 'Ερήναις"). От тази вода заедно с цветята се туря в едно гърне и от нея омесват пита (πήττα). В гърнето всяка мома туря пръстена си и то се поставя през нощта на прозореца, за да го видят звездите и месечината. На другата заран след черковна служба момите се събират в една стая, турят гърнето на една голяма медна тава и удрят по нея с лъжици или камъни, за да издава тя силен звън. Същевременно те пеят особена песен:

Ние вадим к у к у м а т а, за да излезе щастливата,
Да излезе синът на Панагия и дъщерята на кръстницата.
Едно златно легло е спуснато от небето,
Който е достоен, нека легне на него.

Оставят кукумата да спи на постеля в къщи, като я покриват с бяла кърпа; после я снемат и поставят с тавата на една малка маса всред стаята и пеят, за да я събудят: „...Св. Атанас е дошел, за да излязат пръстените ни;... водата на кукумата е донесена от Йордан и тя може да излекува сърдечните болки на тогова, който я пие." Една от двете моми, донесли водата, туря — с обърната глава и завързани очи — дясна ръка в гърнето и пита всяка от момите поред на името на кой светец иска да излезе пръстенът ѝ. Ако запитаната каже едно име и пръстенът се окаже неин, то желанието ѝ ще се изпълни. Всяка туря пръстена на ръката си и след като излязат всички пръстени, пее се пак за кукумата. След това се чупи на парчета питата, смесена с магьосаната вода и с толкова сол, колкото е брашното, и парчето се туря в уста с ръка, протегната зад главата. След тази тъй солена пита не трябва да се пие вода, а да се заспи: тогава на сън ще се яви бъдещият съпруг на момата.[79]

Едно по-ново описание на обичая в Симе[80] изтъква някои интересни подробности, като извежда същевременно названието „кукума" от думата за гърне (κουκουμάρι), в което се турят знаците. Момичета и жени, събрани в една къща, изпращат тези момичета в домове, гдето има по една Ирина, за да донесат мълчешката в три гърнета вода („мълчана вода"). В тази вода момите слагат различни китки, златни и сребърни украшения или пръстените си, после я оставят на звездите. На оная, която ръководи празника, те носят по едно яйце, ориз, масло, брашно, дърва и един грош за приготвяне на общото угощение. Това на 1 май. На 2 май заранта моми и жени се събират, поставят в тава гърнето, удрят я и вършат всичко, както по-горе е казано. На другия ден, след като са яли от пресолената пита, те разказват една на друга сънищата си, покриват гърнето, вадят един по един знаците и ги напяват за отгадаване щастието. Завършено това, пеят се любовни песни, след което женският свят се разотива. Обичаят в Симе ни е засвидетелствуван още в края на XVIII в. от пътешественика Sonnini, който е обходил

[79] Δ. Χ α β ι α ρ ᾶ, спис. 'Ευριδίκη, Цариград, кн. 7, 15 юли 1873, т. III; срв. J. S v o r o n o s, ц. с.
[80] М. К. Γ ρ η γ ο ρ ό π ο υ λ ο ς, 'Η Νῆσος Σύμη, 'Αθῆναι, 1877, 778.

към 1779 г. островите на Егейско море.[81] Ако днес гадаенето става на 2 май, тогава е ставало на 24 юни, след като в навечерието гърнето се е оставяло на звездите. Донесено гърнето заранта, след черковна служба, момичетата отсипват вода от него в една по-малка съдина, заедно с ябълките, които всяка от тях е турила, различавайки добре своята. Едно момиче казва тогава: „О, свети Иване, ако аз ще се омъжа за X, направи, щото съдината да се завърти надясно; ако ли не, да се завърти наляво!" То издига съдината заедно с друго някое момиче на четири палци и съдината трябва сама да се завърти тъй или инак. По същия начин запитват оракула и другите момичета. Свършено това, те умиват ръце в тайнствената вода, гдето са плували ябълките, след което отиват на улицата. Първото име на мъж, което чуят да се изговори, ще бъде име на уречения им съпруг.

Ако първата част на обреда, с въртенето на съдината, не е позната днес никъде, втората, с гадаенето по първото чуто име, е твърде известна, заедно с напяването на ябълките, всяка ябълка отбелязана различно, за да се познава. На о. Крит в мълчаната вода, донесена срещу Еньовден, и то в „неначето" гърне (ἄσυρτο κανάτι), се турят круши и ябълки, снабдени с някой знак. Гърнето се покрива с червена кърпа и се завързва.[82] На Егина празникът става също на Еньовден — и от там названието" "Αϊ-Γιαννιοῦ του κλήδονα, или „"Αϊ-Γιαννιοῦ ποῦ βαίνουνε τα ριζικά („Еньовден, когато се турят късметите").[83] Гърнето или котлето[84] с мълчаната вода, която се нарича още и „късметлия вода" (ριζικόνερο), се оставя на открито през нощта, γιὰ νὰ τὸ ἰδοῦνε τὸ ἀστέρια („за на го видят звездите"), пази се от някое момиче (другаде от две момичета), за да не го откраднат дръзки момци, и на заранта едно момче, покрито с червена кърпа, отваря гърнето. Докато то вади знаците, момите пеят нариченията, ριζικά, първото от които, нещо като увод, гласи:

'Ανοίξατε τῆς κάμαρες καὶ στρῶστε τὰ βελοῦδα,
Γιὰ νὰ περάσ' ὁ βασιλιὰς μὲ τὴ βασιλοποῦλα.

(Отворете стоите и постелете кадифени килими,
За да мине царят, с царската дъщеря.)

Останалите наричания се отнасят до женитба. Ето някои от тях:

1. Ножици, златни ножици, които режете кадифе,
Вие ще режете момината прикя и рухото на зетя.
2. Една покривка, златна покривка, ти шият в града,
И не могат да я свършат 62 майстори.
3. Един кораб иде от Англия
И ти носи, бял гълъбо, булченския венец.
4. На прозореца е окачен пояс на паликаре
И риза на момата с бисерен наниз.
5. Колкото дупки има ситото,
На толкова робини ще заповядваш.
6. Стой, моме, както стоиш, със скръстени ръце,
Твоята орисница и твоето щастие работят за тебе.

---

[81] Sonnini de Magnancourt, Voyage en Grèce et en Turquie, II, 126. Срв. A. Thumb, ц. ст., 405, и J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion, Cambridge, 1910, 304.

[82] Jeannarakis, Kretas Volkslieder, A. Thumb, ц. ст., 393.

[83] Но все на Егина, напяването става и на Възнесение (Спасовден).

[84] Това котле трябва да не е употребявано никога: то е покрито с червена кърпа.

Докато напяванията от този род на о. Егина[85] обещават по правило нещо желано, стиховете на о. Кипър[86] — гдето обичаят става на 1 или 3 май и се нарича ту τραγοῦδι τοῦ Μᾶ („майска песен"), ту κλήδονας — знаят и лоши прокоби. Когато те се отнасят до омъжени жени, навред в Гърция имаме присмех, който не всякога е в рамките на приличието:

1. Качи свинята си и търчи наоколо.
2. Вземи хляб и лук и наглеждай магарето.
3. Вземи нож и стържи шугата.

Обичаят в Тесалия, Мала Азия и Източна Тракия

В Тесалия напяването на клидон става на 1 май, и то заедно с обичая да се осветяват изворите.[87] Рано заранта момичетата от 7 до 10 години, празнично облечени, се събират на групи по пет, и най-малката представя „булка", а другите — нейни дружки на сватба. Булката е накитена като за истинска сватба: носи червено було, води се от две момичета, а други вървят напред, като държат стомна (σταμνα) с мълчана (ἄκριτο) вода, в която са напускани от момчета и момичета всякакви знаци и китки. Те обхождат всеки извор и всяка чешма на селото. Във всеки кладенец водата от стомната се излива наполовина и пак се напълня, при което булката се кланя, а другите пеят: „Кладенец на Х. (селото), дай ни вода, дай ни прохлада, ние хвърляме на 1 май клидон (τὰ κλήδονα) и пак ще го извадим заран на св. Атанас." Докато момичетата обхождат така чешмите, пеят се различни песни. На другия ден, към $9^1/_2$ часа (γεδμα) се отваря клидонът и се вадят знаците — пръстени, брожки, ножчета. Според петната по тях, получени през 26-те часа във водата, се гадае за съдбата на притежателя; пее се именно: „На кого е клидонът? На Х. е клидонът, който вадим. Ако е денят за него щастлив (ῥιζικιά), да бъде светъл; ако е нещастен (κακοριζικιά), да бъде ръждив." Редят се нататък разни наричания за щастлив и нещастен брак, за дълъг или къс живот и т. н.

На о. Хиос обичаят варира в това, че момичетата насядат в кръг около гърнето и едно определено от тях момиче бърка, за да извади изведнаж някой пръстен, докато другите пеят двустишия с наричания. Не успее ли момичето да хване тутакси пръстена, бърка съседката му и тъй поред нататък. Според стиховете, които се пеят в този момент, се гадае за късмета на оная, чийто е пръстенът. Стиховете са отчасти типични за случая с известното формално начало, отчасти импровизирани. Те напомнят по съдържания ония от Егина, хумористичните особено.[88]

У гърците в Източна Мала Азия (Кападокия) βαρτσουβάρια се нарича един пролетен обичай, който в по-старо време (до XI век) е бил съединен с черковния празник на св. Тодор, 8 юни, а днес не стои в никаква връзка с него. Обичаят се прави подобно на κλήδονας в Западна Мала Азия и на Егейските острови. Но докато клидон се пада на 24 юни, вартуварииите стават на шестата неделя след Великден, когато православната черква празнува паметта на 308 отци от синода в Никея, три дни след Възнесение и

---

[85] Ἠρειώτης, в Πρόγραμμα του ἐν Αἰγίνῃ ἑλληνικοῦ σχολείου, Атина, 1887—88, 89—90 W. H. D. Rouse, Folklore from the Southern Sporades Folklore, X 1899, 155; A. Thumb, ц. ст. 395.

[86] Σακελλάριος, Τα Κυπριακά, I. 1890, 709; II, 180.

[87] Χριστοβασιλης, сп. Ἑστία I, 1890, 268 сл. Срв. A. Thumb, ц. ст., 402

[88] Κανελλακης, Χιακα Ἀναλεκτα, Ἀθῆναι 1890, 321 сл. Срв. A. Thumb, ц. ст. 404.

една неделя преди Петдесетница. В начина на празнуването вартуварииите съвпадат изобщо с клидон. В навечерието на Възнесение, в сряда, момичетата излизат на полето, за да „означат вартувариите (νὰ σημαδεύσουν τα βαρτουβάρια), т. е. те избират седем класа в нива, завързват около тях седем нишки от седем бои и отрязват същевременно малко от върха на класовете, като вярват, че те ще израстат пак до следното утро. След три дни, в събота надвечер, момичетата отиват на полето и оглеждат класовете: ако те не са загубили нищо от зеленината си, отчупват ги и ги донасят в къщи, гдето ги турят в съд с вода. На следния ден, неделя, се празнуват от обед до вечер βαρτουβάρια. Около съда, който е покрит с червена или бяла кърпа двата цвята на розата), се събират момичета и жени (могат да участвуват и мъже). Една мома, първородна на майка, бива избрана за „вартуварка" и тя сяда при съда и поставя в него малките знаци, подавани от момите. После пак тя, но пребулена с кърпа, за да не вижда нито знаците, нито момите, вади знаците. При всяко вадене момите пеят наричания — отгдето се обясняват названията на празника (κλήδονας и ῥιζικά) у по-западните гърци и името widzag (съдба) у арменците.

Според обясненията на П. Каролидис името Вартувар иде от гръцко-кападокийското βάρτι, арменското vart, „роза" и според това празникът стои във връзка с древните Розалии.[89] Но ясно е, че това смесване на еньовденските гадаения с празника на мъртвите е от по-късна дата и че първоначално тия вартуварии са чисто и просто клидон на 24 юни, както показва и името Ἅγι Γιάννης Βαρτουβάρτης в Източна Мала Азия. Движейки се от запад към изток, празникът се премества по дата и приема арменското означение за празника на съдбата и на цветовете, Vartuvar. В Западна Мала Азия клидон се прави, както по островите, на 24 юни. Срещу деня момата черпи мълчана вода от три кладенеца (във Витиния от седем), вечерта над водата се слагат миртови или върбови клончета (във Витиния и плодове, ябълки напр.), а на другия ден в нея се спускат разни знаци, както при вартувариите. Иначе всичко тук напомня последните забави.[90]

В Източна Тракия обичаят е също добре известен. В гр. Одрин той се прави в деня на Иван Предтеча, 24 юни, и се нарича не „клидон", а καλη-νύτσα, т. е. „булка", защото на този празник обличат едно момиченце грижливо като булка („хубава булка" — καλὴ-νυφίτσα). Тая малка булка трябва да има живи родители: „черно сираче" (μαύρη ὀρφάνια) би загрозило празника. Тя държи в ръце едно медно котле, покрито с бяла кърпа, и го носи от къща в къща, заедно с китка цветя и босилек (черковно цвете, като християнска вноска). Момичетата пеят песенчицата: „Калиница първовенчана, майка ти те прати за прясна вода, да полееш босилека с широките листи." Домакинките излизат весели от къщи, излизат и момите, зрели за женитба, като държат в ръка знаците (σήματα), с които ще отгадаят щастието си. Знаците, най-често пръстени, се хвърлят в котлето и там те остават през нощта, в дома на булката. На заранта, при изгрев слънце, жени и моми се

---

[89] P. C a r o l i d i s, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen, Strassburg, 1913, 139 сл. За сходство на Βαρτουβάρια с клидон вж. същия, в Paul de Lagarde, Neugriechisches aus Klein-Asien, Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. XXXIII, 1896, 44-46.

[90] P. C a r o l i d i s, ц. с., 142.

събират около котлето с весели викове и смях. Котлето се отваря тържествено със стихове-пожелания в чест на св. Иван:

Σήμερα εἶναι τ' Ἅϊ-Γιαννιοῦ, εἶναι μεγάλη χάρις,
Ὅσα σιντούκια κι' ἄνοιξα, ὅλα δικά μου ν' ἄνε.

(Днес е свети Иван, днес е голяма благодат,
Всички сандъци отворени, всички да бъдат мои.)

Булката-калиница вади пръстените един по един, при което някои жени и моми са спуснали знаци и за своите деца или своите близки. Това продължава до обед, след което се разотиват или събират на гощавка у булката.[91]

Все тъй става празнуването на Еньовден между гърците в Станимака (Асеновград), при което за забелязване е, че и българите в града правят обичая по същия начин и със същите гръцки песни. По мой разпит от 1920 г. на Еньовден момичетата събират по един „нишан" (пръстен, фуркет, копче, китка), турят го в бакърче с вода, която покриват с бяла кърпа, и оставят бакърчето на някое дърво (ябълка) в градината или под трендафила, да пренощува. На другата заран обличат едно момиче до 12 г.[92] като булка, т. нар. калиница (καληνίτσα) и го водят из улиците с песента:

Καληνίτσα στουλισμένη δώδεκα χρονῶ
Δώδεκα χρονῶ τὴν μπᾶρε ὁ ἰενίτσαρος
Νὰ τὴν μάθῃ τὸ δοξάρι δράκον μπόλιμου.
Ὁ γέρο Γιάννης κι 'ὁ Γιαννάκης κι' ὁ πλάνος Γιάννος
Ὁ Γιάννος πάει 'στὴν ἀδελφή του κι' ἐπροσκάλεσε
Νὰ 'προσκαλέσουμε τοῦ Γιάννου καὶ τὴν Μορογιάννι
Ὁ γέρο Γιάννης κι'ὁ Γιαννάκης κι' ὁ πλάνος Γιάννος
Τί σοί λέγει, Γιάννο μου, τὸ ἄστρο τί σ'ὁμολογάει
Ἕνα καράβι κινδυνεύει δὲν ἔχει ραχάτι
Γιὰ τὴν πονηρούτσκη παραπόνηρη...[93]

Като вземе да се смрачава надвечер, прибират се в къщи и една по-възрастна мома ще вземе бакрачето в полата си, ще вдигне кърпата и без да гледа, вади нишаните и нарича:

1. Ὅποιος εἶνε ἄξιος καὶ καλός, νὰ πάρῃ ἔμβυλο
2. Ὅποιος... νὰ πηγαίνῃ 'στον ἅγιο τάφο
3. Ὅποιος... νὰ περάσῃ τοὺς δρόμους καὶ νὰ ντραπῇ.[94]

В едно по-старо описание Ст. Шишков разказва за Станимака (Асеновград): срещу 24 юни, „Янивден", привечер вземат във всяка махала по едно 5—6-годишно момиченце и го обличат като булка с тюл на главата. Другите

---

[91] К. Г. Κουρτίδης, сп. Θρακικὴ Ἐπετηρίς, Ἔτος Α'. Ἀθῆναι 1897, 189 сл. Срв. J. Svoronos, ц. с.

[92] Местната етиоложка легенда обяснява, че обичаят бил спомен за обличането на св. Богородица на 12 год. и отвеждането и от св. Ана в черква при Йосиф.

[93] Превод: „Калиница накичена, дванайсетгодишна, взел я еничарин, да я учи да тегли на лък стрелата на дракона. Старият Яни и Янаки, лудият Янус отива при сестра си да я кани. Нека каним Янос и вдетинената Янена. — Какво ти казва, Яно мой, звездата? Един кораб е в опасност, няма спокойствие за хитрата, много хитрата." Нататък песента кани калиницата да танцува и да събере карфици и игли.

[94] Превод: 1. „Който е достоен и добър, да вземе един знак... 2. да отиде на св. Гора ... 3. да мине по улицата и да се засрами".

махленски момичета донасят бакърче с вода, наточена мълчешком („мълчашна вода"), и всяко туря вътре по някакъв свой „нишан". Бакърчето се оставя да пренощува на звездите под някое зелено дърво. Сутринта момичетата пак се събират и пак обличат като булка момичето, наречено к а л и н и ц а, което трябва три години под ред да бъде такова. Взема се ядене и с песни излизат край града, гдето под сянка цял ден пеят и се веселят. Надвечер пак с песни се връщат в махалата си:

Калиница штулижмени додека хруно́,
Хай кадъну калиница па паенуми шту гюл-бахча.

Като дойдат пред къщните врата на момичето, майка му ги затваря, а момичета чукат и пеят:

Пан Мару шту буштаня ена ко́пчи карафиля.

След три пъти изпяване на това майката отваря вратата и обещава на момичетата гощавка на третата година, когато свърши редът на калиницата. Тогава вземат бакърчето и калиницата вади един по един нишаните, като нарича: която ще стане хаджийка, нейният нишан да излезе; или която ще има много лозя; която ще бъде богата и т. н. След това всички се разотиват, като изливат водата под същото дърво, гдето е пренощувало бакърчето. В последно време гръцките песни се заменят с български.[95]

Задружно от българи и гърци и по еднакъв начин, с гръцки песни и наричания, става обичаят в околностите на Чаталджа, при Цариград. В с. Ерменикьой (120 къщи български, 30 гръцки, 1912 г.), гдето можах да разпитам лично през време на Балканската война,[96] Еньова булка се прави на 24 юни. Особеното тук е, че момичето, което срещу празника черпа мълчаната вода, трябва да бъде не само дете на живи родители, но и да носи някакво единствено име в селото. През 1911 и 1912 г. такива момичета били Πανώρια и Θερπούλα. Нариченията тук носят названието ἐρωτικά според обикнатото другаде ῥιζικά и те са наистина любовни изповеди и заклевания (по адрес на неверния любовник), както показват тия записани от мен двустишия:[97]

1. Ὅσου βραδάει ἡ βραδυα καὶ ὅσου βαθαίνει ἡ νύχτα,
Με τρώγει ὁ πόνος τῆς καρδίας καὶ ἡ ψυχῆς ἡ πίκρα

(Колкото напредва вечерта и нощта става по-тъмна,
Толкова ме яде сърдечната болка и душевната горест.)

2. Ἂν ἦτο νά μ'ἀρνηθῆς, για τί να μ'ἀγαπήσῃς;
Πρωτο ν'ἀνάψῃς τὴν φωτια, 'κ'ὕστερα νά τη σβήσῃς;

(Ако трябваше да се откажеш от мен, защо ме обикна?
Първо да запалиш огън, и после да го угасиш?)

В гръцките селища на Македония (Нигрита и др.) обичаят на 24 юни става при участието на моми, ергени, мъже и жени. Едно дете събира знаците (σημάδια) — пръстени, маниста, копчета, — към които са привързани китки от цветя или стрък босилек, и ги туря в гърне, покрито също

[95] Ст. Н. Шишков, Родопски Напредък, I, 1903, кн. VI, 326.
[96] Срв. Обичаи и песни от Източна Тракия, СпБАН, VI, 1913, 110—111.
[97] Повече такива ἐρωτικά или γαλάταις вж. у G. F. Abbott, Macedonian Folklore, 334 сл. и A. Passow, Popularia carmina graec. rec. Disticha amatoria. Срв. още Ἄισματα τοῦ Κλήδονα, Μνημεῖα изд. на Ἑλληνικὸς φιλ. σύλλογος, Цариград, т. II; 1873—74, 510.

с цвегя, босилек и с цвета на т. нар. „еньово цвете" (Τοῦ Ἅϊ Γιάννη τὸ λουλοῦδι). По някои места на знаците се поставя една голяма краставица или лук. Гърнето се пълни с мълчана вода, покрива се с червена кърпа, завързва се с връв или кордела и се заключва с катанец, по асоциацията на думата катанец (κλειδωνιά) с „клидон" (κλήδονας). Заключването се придружава с песни, в които се говори за годявката на мома Дукена с един джелепин българин, който има хиляда овци и триста телета:

Δούκηνά μ', ἠγῶ την ἀρραβώνηας
Μ'ἕναν Βούργαρου τζιλέπη,
Μὲ ἕναν πῶχ' τὰ χίλια πρόβατα.
Τὰ τρακόσια δαμαλίδια.

Гърнето със знаците се оставя през нощта „на светлика на звездите" (ʼς την ἀστροφεγγιά или просто ʼς τὸ ξάστερο) често под някой трендафил. На другия ден заранта то се донася в ъгъла на стаята и след обед стават гаданията. Пръстените вади най-простодушното малко момиче. То вдига кърпата, туря я на лицето си и така, с покрити очи, „слепишката" (ʼς τα τυφλά), пъха дясната си ръка в гърнето. Една мома извиква тогава: „Отваряме клидона, да излезе щастието!" (Ἀνοίγουμε τὸν κλήδονα, νὰ βγῇ τὸ καλορ) Избраното момиче изважда тогава първия пръстен, като пее:

Τίνους σημάδι κὴ ἂν ἐβγῇ,
Νὰ πάῃ ʼς τὰ Σέρρας μ'ὅλλαν τα καλά.

(На когото излезе пръстенът,
Да иде в Серес с всяко щастие.)

После момичетата поред, или една по-стара жена, опитна в наричанията, припяват знаците с любовни двустишия, често и с гатанки, които се казват и през друго време, като духовита забава. Двустишията предсказват бъдещето на лицето, и то не всякога в желан смисъл. Накрай краставицата се реже и яде, знаците се турят пак в котлето и компанията почва да припява, давайки простор на шегата, при което мъжки уши не бива да слушат остроумията на жените. Празникът завършва с песни и танци.[98]

Клидон у арумъните

Все тъй става празнуването на Еньовден у македонските цинцари (арумъни). По съобщението на Вайганд[99] те палят факли, прескачат огньове, събират лековити билки, китят се с венци и пеят песни, които започват с думите „Ιayani yanismata". В песните се говори как пременена мома, с пръстени на ръце и ябълки в джеба, отива при деветте си негодени и неженени братя. По съобщението на Виктор Лазар[100] заранта на 23 юни, докато момите сбират по полето цветя и кичат котела, момците отсичат в гората клони от бук или бор, берат бъзе и правят колибата, в която ще преспят през нощта. С окичения котел и с оная песен момите тръгват из село, като обикалят най-напред шест пъти чешмите, както прави това невестата срещу сватбената неделя. После турят в котела пръстените си или други белези

---

[98] G. F. Abbott, Macedonian Folklore, Cambridge, 1903, 53—56, 302 сл.
[99] G. Weigand, Die Aromunen, II, 129.
[100] Victor Lazar, Die Südrumänen der Türkei, Bukarest, 1910, 183 сл.

и го оставят да пренощува под трендафил. На заранта вадят нещата, разпределят си цветята и си омиват главата.

Арумъните в Битоля[101] имат една по-особена форма за гадаене, отместена малко напред. На св. Т о д о р (началото на юни) момичетата о т к р а д в а т пшеница от три жени — всяка с име Тудора, женена и с деца, — намират три дървета от три кръстопътя и правят от дърветата три кръста, вързани единият с бял конец, другият с червен, третият с чер. Кръстовете и пшеничните зърна се турят в кесия и слагат на черковния покрив, после се поставят заедно с късшей хляб, гребен, огледало и китка цвете под възглавницата. Наблизо се слага котел с мълчана вода. Момичето се моли на „света Тудорица" да му помогне да види на сън бъдещия си: гдето и да е наречен той, в планината (символизирана с гребена), на морето (мълчаната вода), в полето (огледалото), нека дойде обичаният (цветето), единствен за през цял живот (хлябът), който търси момата като птица пшеницата. На заранта момата бърка в кесията и вади един от кръстовете. Кръстът с белия конец означава щастлив брак, с черния — нещастен, а с червения — нещо по средата.

Арумъните във Влахо-Клисура правят обичая като битолските си съплеменници и пеят сходни песни, които захващат с думите „taviani vianismatachia".[102]

Арумъните в Крушево правят своето Т а я н и заедно с българите. Срещу Еньовден моми и булки берат цветето „таян" (Achillea millefolia), косица (Cuscuta europaea) и трендафил и увиват един голям венец, както и по един малък венец за всяка мома и булка. През големия венец минават всички по три пъти и после го слагат върху голям гюм, като турят и малките венци отгоре. След това вдигат гюма и отиват да го напълнят с вода от три чешми. Вечерта спускат в него кой пръстен, кой обеца, кой пара и го оставят да пренощува под трендафил в някоя градина. Заранта го вдигат пак и отиват на същите чешми, но без да черпят вода. Като се върнат, плакнат се с малко вода „за здраве". Косицата турят на главите си, за да им расте косата; големия венец делят на дялове, които пазят за лек (като ги варят и водата пият); а малките венци хвърлят на керемидите, да не се разваляли. Когато берат цветята и вият венците, пеят все оная песен за мома, която отива при девет братя, както и друга една за хубаво момче, яхнало кон, което подгаря момата. Песните са на арумънски, но последната се пее и в български превод.[103] В Битоля се прави същото, само че момите турят на гюма освен венец и тел от невестите, после едно дете го взема на глава и всички момичета тръгват от чешма на чешма с песента: „Таяни, янизмата, кокъза, шма ки къза. . ."[104] На утрото ходят по къщите, пеят и получават пари, брашно, масло и т. н., та си правят „ручок" и си купуват „емиш" за ядене.[105] — Срещу Тодоровден в Крушево месат турти („питари"), които раздават на моми и момци на някой кръстопът. Всеки взема по едно парче от три питари и кога да вечеря, скрива първите хапки от тях и ги поставя

---

[101] V. L a z a r, ц. с., 178.
[102] Срв. описанието у G r. F. T o c i l e s c u, Materialuri folkloristice, Bucuresti, 1900, II, 745 сл.
[103] Е. С п р о с т р а н о в, СбНУН, XV, 166.
[104] Вж. аромънския текст у G r. F. T o c i l e s c u, ц. с., 747.
[105] М. Ц е п е н к о в, СбНУН, XIII, 141.

под възглавницата си. Преди да легнат, момите наричат няколко момци, за които биха се омъжили, и гледат кого ще сънуват през нощта. За сънувания те вярват, че ще се омъжат. Същото правят и момците. Заранта хапките се изяждат.[106]

Обичаят се прави и от българите в Прилеп под името „Танянин". Участвуват само момите и те турят в бяло котле пръстените си или жълтица, гердан. Котлето се оставя да пренощува под дюля или трендафил. Понякога съседите го открадват и тогава на заранта вместо песни и смях се чува по цялата махала плач и вик.[107]

IV. СЪСТАВНИ ЕЛЕМЕНТИ НА ОБИЧАЯ

Съпоставяйки обичаите у българи, арумъни и гърци, ние намираме толкова допирни точки, щото съмнение върху общото потекло не би могло да остане никак. Съвпадат не само отделни черти, но и цели схеми на празнуването, при което дори в отклоненията откриваме пак някои тъждествени в основната си идея практики и вярвания. Разбира се, в течение на вековете възникват множество вариации на празнуването, като ту се разширяват рамките, ту се стесняват, като остава обичаят една по-сериозно схващана старина, с магическо-свещено назначение, или пък се изражда до съвсем профанна забава, подобно на толкова други религиозно-обредни преживелици. Изцяло взето, по-здрава опора в бита и по-развита тържественост показва обичаят на юг, гдето добре може да се следи — на изток и на запад — контактът между български, гръцки и арумънски празници. За да проличи всичката органическа връзка между тези национални образувания, в зависимост от географския момент, би трябвало при сравнението да държим сметка еднакво и за целостта на празника като развитие на един основен план, и за единичните черти, вплетени в това развитие. Схванем ли така кое е изолирана, рядка подробност и кое съществена брънка на веригата, ние бихме могли да възлезем към оная синкретична схема, която — най-малко като хипотетичен пратип — е послужила за отправна точка на тоя или оня национален празник. Чрез тая схема ще ни се разкрие и възникването на обичая, доколкото той указва на известни методи на древната мантика.

При българския обичай на Еньовден, или когато други път се пада по календара симулираната сватбена игра, свързана с прогнози за женитба, ние бихме могли да различим няколко обредни секвенции,[108] които се движат между богато изведен ред на елементите, с голяма черта на кръга, и тясна ивица на преданието, с малък брой подробности. Гдето срещаме първия тип празнуване, там имаме явно една жизнеспособна форма на обичая, старинска в доста белези; гдето наблюдаваме втория тип, там ние сме далеч от родината на обичая и при една замряла вече игра, отзвук на първата, отдалечена по място или по епоха.

[106] СбНУН, XV, 167. Вярва се също, че който пръстен в гърнето бъде „нообелен", тая мома ще се омъжи по-скоро, СбНУН, XV, 141.

[107] Г. Еничеров, Възпоминания, София, 1907, 274.

[108] Обредни секвенци в смисъл на разглежданите от Gennep séquences „cérémonielles" при редица религиозно-магически действия. A. van Gennep, Les rites de passage, Paris, 1909, 13, 126, 193 и pass.

Ако вземем първото по време описание у нас, това на Славейков от 1855 г. за Трявна, ние имаме в главни линии следната последователност на обредните елементи: 1) събиране на момите срещу Нова година; 2) поставяне пръстените на моми и момци в бял медник; 3) оставяне на медника да нощува „на звездите"; 4) второ събиране на момите заранта преди слънце край река или извор; 5) избор на момиче до 7 години, първаче; 6) завързване очите на момичето, което вади пръстените; 7) котлето е покрито с бяла кърпа; 8) момите сключват около котлето хоро и пеят „ладанките"; 9) обикалят и изпяват по три пъти за всеки пръстен; 10) момичето вади пръстените и ги дава на момите; 11) накрай играят общо хоро, водено от моминцето, сега с развързани очи; 12) това хоро не е като другите, „но на чет стъпки, все към една страна"; 13) момите се разиждат при изгрев слънце; 14) момата, която е събирала пръстените, гощава дома малката булка.

В описанието на Т. Милков от 1872 г. за Лозенград обредната верига има следния вид: 1) събиране на моми и невести срещу Еньовден; 2) всяка мома и жена увива толкова китки, колкото души са у дома ѝ; 3) китките се турят в бял медник, покрит с алена престилка; 4) престилката се завързва и заключва с ключ при едното ухо на медника; 5) медникът нощува под трендафил; 6) същата вечер се избира във всяка махала по едно „Янюво буле", момиче до 6 години, с живи родители (не сираче); 7) заранта преди слънце тези булета се събират при чешмата, гдето играят и пеят пред множеството; 8) на раздяла по обед си пожелават „до година със здраве" и си дават по една плесница; 9) булето, носено на рамене от една мома, ходи по всяка къща (на орач и овчар в града); 10 завъртят ли се момите 3 пъти на хоро, булето получава едно петаче; 11) изходени всички къщи, отиват при някой кладенец, гдето прехвърлят булето 3 пъти отгоре; 12) при прехвърлянето момите наричат за евтина цена на храните; 13) разотиват се за обед, после се събират да вадят китките; 14) булето вади сред двора китките, а момите наричат с песни.

Втората секвенция се характеризира с по-голяма пълнота на обредното изпълнение и с черти, които ни отвеждат към една по-стара фаза от развоя (празнуване на Еньовден, покриване котлето с червена кърпа, обхождане селото, избор на „буля" с живи родители, гадаене за плодородие). При прехода от юг на север е спасено много, но се е изгубило и доста.

Срещу тези редици на изток ето схемата на северозапад, в Ловеч или Зайчар напр. В Ловеч ние имаме: 1) донасяне „неначета вода" срещу Г е р г ь о в д е н от малко м о м ч е; 2) поставяне в котлето пръстени на момите; 3) покриване котлето с алена кърпа и оставяне да нощува под трендафил; 4) заранта момчето вади пръстените, а момите наричат чрез песни, в които само някои стихове указват на женитба. — Липсват тук момичето-булка, церемониалното ходене из село и по кладенци и специалната за случая колекция от припевки. Така и в Зайчар същото упростяване па схемата; 1) срещу Нова година пръстените се спускат в котле; 2) то пренощува на чисто място; 3) от ечемика в него момите разсипват за пророчески сънища; 4) заранта едно момиче изтърсаче вади пръстените; 5) момите пеят наричания за щастие и нещастие. — Няма тук мълчаната вода, изборът на булка, хорото около котлето и т. н.

Типична схема у нас и у гърците

Вземем ли пред вид толкова описания на обичая от разни български краища, ние се убеждаваме в голямата подвижност на елементите и в гъвкавостта на веригата, която ги свързва. Редицата ни се представя като местна комбинация на известен брой черти, ту постоянни и специфични, ту случайни и вторично вплетени. Групировката варира до безконечност, но все пак запазва поне 3 или 4 от основните точки на обреда. С оглед към тези основни точки и към най-честите отклонения, бихме начертали такава картина на българското „напяване на пръстените".

1. Преди всичко д а т а т а н а п р а з н у в а н е т о. — В Странджанско, Одринско, Бургаско, Ямболско, Пловдивско и Родопите обичаят се прави на Еньовден; така също и там, гдето той е пренесен в по-ново време от тия краища (Бесарабия, Южна Русия, Северна Добруджа); така и в някои балкански места (Търновско), гдето по жетва момите ходят ежегодно „на Романя", в Тракия. На север от Балкана обичаят е бил рано още изместен към една дата в календара, по-пригодна за магически прогнози и пожелания, именно Нова година. Понякога той се прехвърля на зимния Ивановден, по асоциация на светеца-именик, чествуван от черквата и през лято, и през зима. Нерядко намираме Еньова буля на Гергьовден (Неврокоп (Гоце Делчев), Никополско, Ловешко, Софийско, Кюстендилско, дори Хасково!), при което от решаващо значение е била увеличената с време притегателна сила на тоя пролетен празник, както това се чувствува и при магическото обиране на плод и на мляко, в Западна България също минало от средлято към тоя ден. В някои центрове (Еленско) обичаят се повтаря дори два или три пъти през годината в зависимост не само от спомена за първоначалната дата на празнуването (Еньовден), но и от някои местни условия, именно желанието да се опита щастието и на Романя, и у дома, в родното село (на Петровден по-скоро и на Нова година после).

2. Н а л и в а н е м ъ л ч а н а в о д а. — Това наливане става вечерта срещу празника, най-често от извор или кладенец, по-рядко от реката. Налива ту Еньовата буля, ту една по-възрастна мома, ту всички моми наедно. Налива се тя най-често в медно котле, по-рядко в друга някоя съдина. Някъде във водата се поставя клон от крушево дърво, другаде сурвакница от Нова година. Твърде често се спуска там ечемик (трици), за да не личат поставените знаци и за да се вземе от него по няколко зърна за гадаене, или се поставя овес (ечемик) под котлето, за да се посее на дръвника и да има жънене на сън с наречения. При наливане мълчаната (или „неначета") вода се въздържат някъде и от смях.

3. В тая вода се спуска к и т к а с п р и в ъ р з а н п р ъ с т е н или китка със сребърна или златна пара, гривна, гердан, кръстенци и т. н., привързани с ч е р в е н конец, често и с босилек. Спускат се и само пръстени или само китки за всички членове на семейството. Някъде вътре се оставят игли или ножчета, за да се гадае — по това, дали те са ръждясали или не — за скорошна женитба. Нека изтъкна, че пръстенът служи за гадателна магия и в други обичаи. Така в охридските села вечерта на Водици (6 януари) връзват с един конец пръстен, та го спущат в стомна с вода; и на заранта гледат дали пръстенът е ръждясал, или не. Ако е ръждя-

сал, значи някой от къщата ще умре през годината; ако ли не — няма да има смърт по домашните.[109]

4. Медникът с китките и пръстените се покрива с червена или бяла кърпа, кичи се с цветя, особено „енювче", по-рядко се заключва с куфар, като се оставя и огледало отгоре, и се туря вечерта срещу празника (31 декември, 23 юни, да престои на звездите, и то обикновено в някоя градина, под зелено дърво (в Родопско под лоза), най-често под трендафил. Това става често в някоя „честна и честита" или „цяла къща" (живи родители).

5. Заранта преди изгрев слънце едно момиченце, което да бъде от „цяла къща", първородено или пък изтърсаче, вади с превързани очи или забулено китките, пръстените или другите знаци, а момите, две по две (или опитна жена), „наричат" с припевки.

6. На повечето места това момиче се нарича „булка" („Еньова буля") и то е облечено и натруфено като истинска булка: риза с дълги ръкави, червено було на лицето, китка с пари или венец на главата, нови папуци и т. н. (често взети от някоя млада невеста). Тая булка — момиче с руса коса и сини очи (Копривщица) — бива накрая на обреда окъпана в мълчаната вода и преоблечена. Нейните другарки, останалите моми, пременени най-хубаво, представят сватбения ѝ кортеж, като имат невести с телове на глава, кума и т. н. Момите носят поред малката булка на рамене и обикалят така из село с песни, като спират при кладенците и чешмите или спохождат после лозя и ниви. При тоя обход булката се поставя над кладенеца и се пита да отговаря за цените на храните през годината или пък се носи през река и отговаря за добра или лоша реколта.

7. Като се завърнат в къщата на булката, сядат насред двора, а понякога и на кръстопът, момите се хващат на хоро около медника, пеят песни и казват наричанията, докато булката вади пръстените. По някои места пръстените се вадят и спускат три пъти, все с наричания. Присъствуват и омъжени жени, спуснали китки (пръстени) за своите синове. Ако на едни места се гадае по петната на игли и ножчета (Великотърновско), другаде се гадае по замръзване на водата в котлето за обилие, на трето място пък водата се излива накрай на кръстопът и се гледа кой ще мине пръв: мине ли мъж, наричанията ще се сбъднат; мине ли жена, те ще се забавят (Котел). Главно обаче се гадае по припевки, отпявани от моми или от жена, или от момък. Някъде, като София и Кюстендил, тези наричания са на турски език („мании"), под влияние на турското население в градовете. В Тракия пък при жетва в полето момите-загорчанки вадят наместо пръстени паламарките си.

8. В края на обреда моми и жени играят хоро и си устройват веселба със събраните неща (Бургаско, Великотърновско). Като цел на обичая — извън припевките за отгадаване съдбата в женитба — народът сочи днес желанието да има берекет и да се предпази селото от болести. Оттам и празничният обход на момите с булката из село и по полето.

---

[109] К. Шапкарев, Сборник, VII, 159.

В частност типичната схема търпи големи нарушения или разширения, при отпадъка на някои елементи и втурването на други, старински или по-нови; но изобщо тъждеството на вариациите не се губи по силата на най-същественото в обредната практика — напяването на знаци, поставени в меден котел.

Гръцкият обичай в сравнение с българския издава по-голяма устойчивост на обредната верига и по-голямо еднообразие по разните части на широката етнографска площ. И тук, при народния обичай, значи, ние можем да констатираме същото, което е случай при общите народни песни: насреща българските варианти, разнообразни и усложнени с местни развития, в Гърция владее простота на главните линии в разните райони. При напяването на клидон ние имаме следната редица елементи:

1. Почти навред о б и ч а я т с т а в а н а 24 ю н и. Изключение се прави на о. Симе, 2 май — гдето обаче още до края на XVIII в. празникът е бил на Еньовден, — както и на о. Кипър и в Тесалия, все на 1 май, деня на св. Атанас, като дата на клидон.

2. Вечерта срещу празника се налива в м е д н о к о т л е м ъ л ч а-н а в о д а: налива се тя от извора, от 3 (7) кладенци, или от 3 (7) къщи, гдето има по една Ирина.

3. В тая вода се турят з н а ц и т е, н а й-ч е с т о п р ъ с т е н и, по-рядко китки с всевъзможни други неща: ябълки, круши, брошки, ножчета и т. н.

4. Котлето със знаците, често покрито с червена или бяла кърпа, с цветя („енювче"), миртови клони и пр., и заключено с куфар, се оставя на 23 юни вечерта да п р е н о щ у в а н а з в е з д и т е, в градината под дърво или трендафил.

5. Заранта едно м о м и ч е, п ъ р в о р о д е н о, з а б у л е н о с ч е р в е н а к ъ р п а или с превързани очи, вади пръстените и знаците от котлето. То се нарича в Тракия καλλυνίτσα.

6. В Тесалия и в Източна Тракия това момиче е н а к и т е н о к а т о б у л к а и другарките му обхождат село ичешми като в с в а т б е н о ш е-с т в и е.

7. При вадене на знаците от котлето се г а д а е п о п е т н а т а н а т я х или по и м е т о, ч у т о н а у л и ц а т а, или — което е най-често — п о с п е ц и а л н и н а р и ч а н и я, взели поетическата форма на двустишия и на гатанки.

8. По някои места (Симе) накрая момите си устройват със събраните неща у г о щ е н и е с п е с н и и х о р а.

Всички тези точки съответствуват — по обща схема и по частен смисъл — на българските обичаи с тая само разлика, както изтъкнах, че практиката у нас е довела до множество значителни отклонения в местното изпълнение. За забелязване е особено, че най-много допирни точки между гръцко и българско празнуване проличава в области, гдето двете племена живеят отдавна в съседство, преливайки се дори и етнически-езиково. И навред, у българи и гърци, ядро на обичая е г а д а е н е т о п о з н а ц и в котлето, поставени или теглени от маловръстно момиче; и на два решителни за традицията на обичая пункта — Тесалия и Източна Тракия, момичето, първо на живи родители, се мисли като б у л к а н а с в а т б а. За тогова, който интуитивно долавя връзките и зависимостите при родствените обра-

зувания в областта на фолклора, няма да остане тайна до какво заключение би трябвало да ни доведат тия наблюдения. Възможно е тук само движение от юг към север, не и в обратна посока. И възприемат се не изолирани теми, а цели секвенции, с всичката обредна обстановка, с всичката поетическа атмосфера и всичките магически представи на тоя вид народна мантика. Нататък, разбира се, новата среда обогатява с някои домашни традиции, аналогични в назначението си, заетия обичай и го асимилира до неузнаваемост, така че той не издава на пръв поглед чуждото си потекло. Само в някои по-пресни случаи на заемане личи копирането на чужд оригинал, каквото напр. при „калиницата" в Тракия или при „таяни" в Битолско-Прилепско. Последният обичай на аромъните, тук-там външно усвоен и от българите, има явна гръцка основа.

Щом български и гръцки обичаи си схождат така в общо устройство, обредно осмисляне и годишно време, при което в редица места на югоизток (Чаталджа, Лозенград, Станимака (Асеновград) и изобщо в Тракия (дори в Пазарджик някога) българи и гърци са празнували доскоро наедно, и то по гръцки образец и с гръцки наричания, ние имаме достатъчно основание да допускаме едно гръцко влияние, което датира отдавна, именно от епохата, когато българската етническа стихия идва за първи път в контакт с елинската и попада под нейното мощно културно въздействие. Особено значителна роля ще се е падала в това отношение на Византия, тази наследница на елинизма, споила гръцки традиции, християнство и източна култура в едно ново образуване, за да го предаде в някои точки на всички балкански народи. Ромеите от столицата на Константин поддържат след IV в. множество езически празници, прикрити под християнско рухо или съвсем неприкрито еретически, и примерът от столицата дава тон навред в провинциите, така че тържества, обреди, профанни забави, минали неведнаж от високите кръгове у народа, намират прием и у варварите, дошли от север. Дори до най-ново време продължава това влияние на византийско-гръцки вкусове, свързано с една систематична елинизация чрез езика и школата. Авторитетът на всичко гръцко заедно с обаянието на красивата обредност става причина да се изместят у южните съседи голям дял от автохтонните религиозно-магически практики или да влизат в една амалгама с чуждите, при което последните налагат незаличимия печат на своя произход. Така при кукерите или при баладите за мъртвия брат и вградената невеста, така и при клидон, засвидетелствуван у Балсамон. Да се отрича тук, в обреди и поетически мотиви, чуждото потекло би значило да игнорираме реалните взаимоотношения в течение на векове с естественото надмощие на древното и развитото племе.

Древно потекло на клидон

За славянските и тракийските прадеди на днешните българи ние не знаем нищо от мантиката им; толкова повече обаче за гърците от класическата епоха, запазили дори във византийския период значителна част от езическата популярна религия. Още у Омир ние намираме термина κληδών, употребяван в „Одисея" (II, 35; XVIII, 117; XX, 105, 120) като равнозначен

на φήμη (fama) за думите, от които героите вадят предсказания.[110] Κληδών е откровение чрез вътрешен или свръхестествен глас, римското omen, auspicium. По вярването на гърците всяка дума, всеки глас, чути от някого из устата на друг човек, чужд за мислите му, могат да бъдат κληδών, т. е. отговор на един мъчителен въпрос, указание за неизвестното бъдеще. Думата иде от гл. κλεΐζω, κληΐζω, известявам, прославям,[111] и значи първоначално глас, звук (срв. нашето к л и к, к л и к а м — вик, викам), и вторично rumor, gloria. В късни гръцки времена κληδών е богиня на божествения глас и на предсказването и като такава тя е бил твърде много почитане в Смирна, гдето има и неин храм, снабден с оракул. Павзаний (кн. IX, § XI, 7) съобщава, че имало в Тива един олтар на Аполон, гдето се практикувала „една редовна система за гадане с помощта на гласове (κληδόνος): този начин на гадание е, по моите сведения, повече употребителен в Смирна, (Измир), нежели където и да било другаде у гърците; защото в Смирна има едно светилище на гласовете (κληδόνων ἱερον), разположено отвън зидовете, над града“. Подобен оракул имало и в гр. Фаре в Ахея. Според Павзаний (кн. VII, XXII, 2) тук на площада се намирала една статуя на Хермес Агореос, до нея едно каменно огнище с бронзова лампа; и който искал да запита бога, идвал надвечер, запалвал тамян на огнището, сипвал масло в лампата и я запалвал също, оставял една монета на олтара отдясно на статуята и после пошепвал въпроса, който го интересувал, в ухото на бога. „Тогава запушва ушите си и напуска площада; като отмине малко настрана, снима ръце от ушите и каквито думи чуе най-напред, той ги смята отговор на оракула.“ Египтяните имали подобен начин на гадане в светилището на Апис.

Но класическият свят знае не само кледономантия (κληδονομαντεία), поставена под закрилата на бога на словото, Хермес, но и клеромантия (κληρομαντεία), т. е. гадане чрез жребие, също под закрилата на Хермес. Двете методи се родеят твърде отблизо, защото, както изтъква Буше-Леклер, между съдба или писана дума, извадена от една урна с ръка, която провидението направлява, и жива дума, подсказана от това провидение, значителна разлика няма. В единия и в другия случай оръдие на божествената мисъл е все загадъчната реч, която трябва да бъде после грижливо тълкувана в определен смисъл.[112] Гаданeто чрез жребие (κλῆρος, sortilegium) предоставя по-голяма свобода на провидението, понеже има избор между значително число условни знаци — камъчета с различни форми и цветове, хвърлени на земята; черни и бели бъкли, поставени вместо тия

[110] Кледон в Илиада не се споменава. Ако в Одисея той изпъква в едно ембрионално състояние, у Хезиод (Дела и дни, 762) той е вече персонифициран спътник на Фама, превърнат в богиня. Срв. по въпроса A. B o u c h é-L e c l e r c q, Histoire de la Divination dans l'Antiquité, Paris, I, 1879, 154.

[111] E. B o i s a c q, Dict. étymol. de la langue grecque, Paris, 1916, 466, 469; P. C a r o l i d i s, Bemerkungen zu den alten kleines. Sprachen und Mythen, 142 сл.

[112] A. B o u c h é-L e c l e r c q, ц. с., 159. — В една омеричecка химна Аполон, който защищава монопола на клеромантиката за себе си, казва на Хермес: „Не е дадено нито на тебе, нито на другиго между безсмъртните да разбира гадателните знаци. Това знание е запазено за мисълта на Зевс: и аз, на когото тоя се довери, се обзаложих с главата си и се заклех голяма клетва, че освен мен никой от вечните богове не ще узнае умните замисли на сина на Кронос“. Hymn Hom. In Mercur, 552, ff. trad. P. Giguet. Срв. A. B o u c h é-L e c l e r c q, ц. с., 193.

камъни;костчици, листове или дъсчици, отбелязани някак; костици и зарове. Тези различни знаци могат да се употребят по различни обреди — „да се разбъркат в една урна, да се турят в съдина, която прелива, да се хвърлят в хидромантически басейн, да се поставят на осветена трапеза". Възможна е и клеромантика във форма на рапсодомантика — да се гадае сир. чрез отделни фрази, срещнати случайно във вдъхновените книги, у Омир, Хезиод или сбирките от оракули,— при което тази метода ще се е развила навярно по-късно от устното пророчество. Достатъчно е да се отворят текстовете, за да се получи желаният отговор — в случайно прочетеното. Още по-удобна форма на рапсодомантията се получава, като се комбинират писмените мнения с игра на кости или зарове. Достатъчно е да се постави една табла, гдето готови отговори се избират чрез жребие, паднало случайно на някой от тях. Таблите съдържат понякога безброй сентенции.[113]

В осветлението на тези древни методи за отгатване[114] днешният гръцки клидон представя една контаминация от кледономантия и клеромантия, и то така, че постепенно първата форма на познаване бъдещето — чрез случайно дочут глас, щом е извършено едно обредно действие — бива съчетана с една втора форма, близка до старата рапсодомантия. Вместо да чака всяка мома поотделно отговор на въпроса си от неизвестни чужди уста на улицата, пристъпва към рецитация на поетически текстове успоредно със случайното теглене на наречените за всекиго знаци от котел с вода. Текстовете у народа не могат да бъдат завещаните по книжен път индивидуални сентенции — тези се загубват в периода на безкнижие и робство по манастирски и други архиви; те се намират лесно в множеството образци на колективното устно твърчество, при което с течение на времето възникват и особена категория гадателни стихове, наречени по-късно ἐρωτικά или ῥιζικά според основния характер на мотива им. Где и как се оформява еньовденският клидон в тоя вид, както го срещаме днес, трудно е да се каже при липсата на исторически вести. Но тоя въпрос не пречи да разбираме правилно общия генезис на съвременната обредност.

Извън всички други доводи в полза на древните реминисценции говорят и изолираните начини да се гадае и днес ту по методите на клеромантията, ту по тия на клидономантията. Първата метода откриваме напр. на о. Аморгос, гдето свещеникът черпи вода от чудния извор на Ἅγιος Γεώργιος

[113] A. Bouché-Leclerq, ц. с., 191 сл., 195 сл.

[114] В Судетите има обичай да се турят в един съд с вода двойно толкова орехови черупки, колкото моми са събрани там,и на всяка черупка, наречена с името на кандидата или на момата, се запалва свещица. Според приближаването на черупките се гадае за женитба между младите. В Долна Саксония все тъй наричат по сребърни чаши в съд с чиста вода. Това срещу деня на св. Андрей. R. Düringsfeld. Des festliche Jahr, 417—418. В Гърция в мълчаната вода, след напяването, се спускат две ечемични зърна, наречени за момък и мома; според доближаването им се съди за изпълване на желаното. A. Thumb, ц. с. 100. — В някои места на Франция младите ходят на един извор и хвърлят там дървена игла: ако тя изплува, означава омъжване през годината; и обратно. Другаде за същата цел се пуска лист от върба по реката и ако течението го отвлече, означава женитба; ало ли потъне, ще чака момата по-дълго за сватове. L. J. B. Bérenger-Feauzd, Superstitions et survivances, Paris, III, 1896, 301 сл. — Гаданието по начина, как тече вода или как тя отвлича хвърлените предмети, отбелязва за гърците още Павзаний (кн. VII, § 21, 5; кн. III, 22, 8). У нас т. нар. обичай „кумичане", който става на Цветница, знае също тъй гадане (за женитба) по венци, хвърлени в реката, при което по някои места се хвърля и китката от Еньовден, пренощувала на стрехата. Срв. моите „Студии" ч. 1, СпБАН, IV, 1912, 100.

βαλσαμίτης и според случайно откритите там предмети (насекоми, листи, гиня) предсказва бъдещето.[115] Така се гадае у нас през Русалската неделя за оздравяване или смърт на болните, по намерените на бялото платно листи, пръст и пр. при преспиване на самодивски места. Втората метода се практикува във връзка с обикновения клидон, на 24 юни на о. Иос (Нио). В навечерието на празника една мома налива в неначето котле мълчана вода, всяко момиче туря там някакъв знак (пръстен, ябълка, карфица и др.), котлето се покрива с червена кърпа и се оставя на звездите. На следната заран момичетата призовават с песен св. Иван да открие името на бъдещия съпруг и нещата се вадят. После всяко момиче отлива по малко от водата в обувката си, отива на улицата и първото име, което чуе, ще бъде това на бъдещия.[116] — Вадене предмети от водата и услушване за глас (име) могат да се слеят в един-единствен обичай, при което към изтеглените случайно знаци идат гласовете с наричания от песните.

Схванем ли така по същество генезиса на днешния клидон, за нас ще стане ясно защо той се прикрепява към една дата в календара, която в обсега на римската империя е минавала за ден на щастието, за празник на богиня Fortuna, според което тъкмо тогава в Рим и в провинциите се практикува оракул чрез жребис.[117] Известно е как по един процес на асимилация брумалии, календи и сатурналии от Запад се съчетават с култа на Дионис на Изток, за да възникне на Балканския п-ов една обредност, която утрайва, в последно отражение, до днешните новогодишни и карнавални игри. Аналогичен процес е настъпил може би и при гръко-римските гадателски обичаи, при което от гръцката традиция надделява основното, начинът на прокобяването, а от римската или римо-тракийската — календарната локализация. Веднаж усвоена практиката да се прокобва щастие по вода и по хорово рецитираните песни, крачи се твърде лесно нататък към вадене на знаците от невинно дете,[118] към пребулването му, за да не вижда то знаците, и към симулация на сватба, отгдето идва и еротическият момент в наричанията. Стъпка по стъпка, най-естествено и неусетно, простата гадателна магия се превръща в по-сложен и поетически обставен обред, който става важна съставна част на средлетния народен празник. Християнството, с въвеждането на празника св. Иван Предтеча, засилва неочаквано идеята на обичая, придавайки му една по-висока символическо-легендарна мотивировка.

Изобщо религиозните и магическите действия у народа имат тенденция да имитират определена гражданска церемония, по-близка до интимното чувство и обикновените понятия на простия човек. Жертвата за боговете взима форма на едно тържествено угощение; Герман представлява една суеверна субстанция на погребалния ритуал; Еньова буля върви по стъп-

---

[115] Μ η λ ι α ρ ά κ η ς, Ἀμόργός, Атина, 1884, 37, срв. A. T h u m b, ц. с. 406.

[116] J. T. B e n t, The Cyclades, London, 1885, 161 сл. За гадане по първото чуто име у нас срв. Студии, СпБАН; IV, 93.

[117] Вж. по-горе, гл. III.

[118] Още П л у т а р х, Delsid et Osiride, 14, изтъква как гласът на откровението е толкова по-верен, колкото по-малко човекът, който говори, е способен да си дава сметка за грижата на запитвача. Затова той е особено знаменателен в устата на деца. Срв. A. B o u c h é-L e c l e r c q, ц. с., 156. — На това основание почива у нас правенето „прощапулник“: съдбата на детето се угажда по избора му на нещата, когато проходи. Срв. за гърците днес A. T h u m b, Zeitschr. D. V. F. V o l k s, ц. с., 286.

ките на сватбената игра и дегизация. Сближението в последния случай се дължи еднакво на участниците-моми и на гаданието за женитба. Веднаж мисълта отправена в тая посока и веднаж налице една малка актриса, пребулена временно, за да не вижда какво вади, бързо възникват другите моменти на сватбената симулация — накит, облекло, развеждане из село и избор дори на кума. Участниците в оракула предвкусват съдбата си като булки под було и към всичко обредно-тържествено на обичая иде и настроението от една толкова жадувана лична радост. Гаданията за плодородие и обхождането на село и посеви за успех и здраве представляват вторично разширение на частния еньовденски обичай.

IV. НАРИЧАНИЯТА ЗА ЩАСТИЕ У БЪЛГАРИ И ГЪРЦИ

У гърците наричанията се довеждат често във връзка с „наречниците", μοῖραι. Момата заклева наречницата си (μοῖρα μου), да ѝ се яви на съне и да ѝ обади какъв мъж ще вземе. Тя оставя върху котлето с мълчаната вода, покрито с було, едно огледалце, за да „видят наречниците" лицето си и да нарекат щастието ѝ. Момата с руса коса, която ще вади от котлето късмета си (ῥιζικό), се нарича в песните καλομοίρας, „с добра съдба", синоним на καλορρίζικη. Така народната вяра пренася и върху обреда на 24 юни представата за демонически същества (обикновено три), които се вестяват на третия ден от раждането на едно дете, за да предопределят съдбата му, главно женитба и смърт. Тъкмо поради асоциацията между двата решителни момента от живота, раждане и женитба, когато еднакво се дава насока на развитието и се фиксира прогностически общественото положение и благополучието, момата може да апелира при гаданието на Еньовден за милост към наречницата, както е милостив и св. Иван („днес е голяма благодат", казва песента). Знаменателен е тук фактът, че в някои гръцки говори μοῖρα се явява като синоним на γάμος, сватба.[119] У нас наречниците не се вестяват в обреда за напяване пръстените, макар самата представа да е във всичко съществено гръцка (о р и с н и ц и от гл. ὁρίζω, определям, наричам, назначавам, ὁρισμός, нареждане, предопределение: с българско име н а р е ч н и ц и главно на запад),[120] възлизайки заедно с тая към класическите μοῖραι.[121]

Голям демонсихологически интерес представлява съпоставката на гръцките и българските наричания. У нас и у гърците те са еднакво поставени под патронажа на св. Яни (Еньо), който като светец или персонификация на празника е призован често в запевите и рефрените, в заклеванията и просбите. У гърците наричанията са обикновено двустишия, известни под името ῥιζικά. Названието иде по всяка вероятност от итал. risico (rischio) риск, дързост, и върви успоредно с гл. ῥιζικάρω, рискувам, осмелявам

[119] J. C. L a w x o n, Modern Greec Folklore, 127.

[120] Б р. М и л а д и н о в и, Бълг. нар. песни, 525, с песента № 17; Д. М а р и н о в, Жива Старина, I, 27 сл.; СбНУН, XXVIII, 170 сл.

[121] Върху днешните гръцки представи за наречници (μοῖραι) и древните им съответствия срв. A. T h u m b, Zeitschrift d. V. f. Volkskunde, II, 1892, 123; B. S c h m i d t, Das Volksleben der Neugriechen, Leipzig, 1871, 210; R. R o d, Customs and Lore of modern Greece, 109; G. F. A b b o t t, Macedonian Folklore, 126; J. C. L a w s o n, 121; O. G r u p p e, Griechische Mythologie, II, и 880 pass.

се, лат. audere.[122] Съществителното τὸ ῥιζικό е добило постепенно, покрай понятието „случай", „непредвидено събитие" — значението на съдба и от гръцки то е минало в западнобългарските говори във формата р и з и к, равнозначно на съдба, щастие, късмет, и то съдба, наречена от бога, от орисници:

Нани ми, сине, сираче,
Кога си р и з и к немало
Майка ти да те изгледат![123]

Гърците различават καλορίζικος и κακορίζικος, добър и лош ризик, но изобщо взето ῥιζικάρις значи „щастлив", и ῥιζικά са ту нариканията за щастие, ту знаците (σημάδια), които се вадят при тия щастливи наричания. Днес за днес припяванията за „ризик" не се взимат вече сериозно,[124] макар старият фатализъм да не е изчезнал, и значението им лежи едничко в областта на поетическото внушение или на любопитството, съединени с вкус за смешното. Гръцки и български припевки не издават много общо в съдържанието си и свидетелствуват за два различни племенни темперамента при определяне съдбата в женитба и в живот. Гръцките указват на една градска култура, подчертават неведнаж любовния мотив (с всичко, което е сърдечна радост и мъка) и предопределят най-често аристократическо щастие; българските, наопаки, имат за изходна точка селския бит, прикриват дръзкото еротическо настроение и предричат неведнаж плебейско обществено положение или нещастие. Едните говорят за кораб от Англия, който носи венец за момата; за позлатена постеля, що се шие в Цариград; за златни ножици, които режат бархет и прикя на момата; за мома, която може да стои със скръстени ръце, понеже щастието ѝ работи за нея; за огърлица от бисер на момината шия и паликаре на ложето ѝ; пожелават колкото дупки на ситото, толкова роби в къщата; разкриват ни копнежа на момата за изгорника ѝ, когото тя в някои случаи проклина за причинените болки на душата. Другите в съгласие с житейските несгоди и по-правдоподобното бъдеще в брака наричат за „вета крина, ново дъно" (вдовец), за „зелена тиква през плет виси" (градинар), за „пъстра фтичка под трърничка, дъжд я вали, тя не бяга" (овчар) — без да изключват и нещо по-завидно, каквото „позлатен топор врата бие", „сребърно тасче по Дунав плава", „гривни звекат под възглаве" и т. н., все прокоби за богатство или издигнато обществено положение. Но, изобщо взето: отразяват ли гръцките наричания един по-жизнерадостен поглед върху света и по-скоро бленуването, отколкото действително постижимото щастие, българските са проникнати от усет за реалното и носят понякога песимистически отпечатък. Едните имат тенденция към идеализация, другите към хумор.

Във формално отношение нашите наричания спадат към два главни типа мерена реч, и то в зависимост от това, осланят ли се те откъм мотив на народната песен или пък клонят към сентенциозната дикция на гатанките. Когато наричането гласи в Бургаско;

[122] A. T h u m b, Zeitschrift d.V.f. Volkskunde, II, 399.

[123] Б р. М и л а д и н о в и, Сборник, № 20, Вж. примери у Н. Г е р о в, Речник, Ч. V, 79.

[124] Белег на отпадане за обичая, на деградирането му до проста игра на младите е, ако възникват пословици, като: αὐτὰ τὰ λέγουν εἰς τὸν κλήδωνα („това е глупост"), Αὐτὰ 'ς τὸν κλήδονά τὰ 'ς („това разправяй на клидон"). A. F. A b b o t t, Macedonian Folklore, 53.

Запретни, Еньо, бели ръкави,
Га бръкни, Еньо, в сребърен бъкрач,
Извади, Еньо, еньовска китка,
Който е честит, той да я носи!

Или пък:

Градила Донка града Пиргуна,
Дюня го гради, нущя се сипе,
Камен по камен, дърво по дърво;

Тогава ясно е, че певицата се приспособява към метриката на някои любовни песни с размер 5+5. И аналогичен песенен размер (8+7) имат гръцките наричания. Но когато нариčанията не са преки указания за желаното, без всяка прикрита символика; когато те не разкриват най-определено и точно щастието на момата, както се прави това в наричания от Панагюрско:

Коя е честита на стол на седне,
Свекру да съди, масло да кърти;

но искат по-скоро да намекнат косвено чрез един сроден образ предопределения съпруг, тогава те усвояват охотно стилистиката на народната гатанка и имат, редом с размера 5+5, още един размер, 4+4, присъщ най-често на обредните песни:

Царвул стяга, въз дол бяга. (— Хайдутин).
Шита риза, недошита. (— Ще се омъжи млада.)
Свещи светят по сѐ поле. (— Поп.)

Този род наричания не отвеждат към поетиката и техниката на обикновените гатанки, гдето задачата се състои в това, да се разкрие един предмет чрез някои свои качества и особености, които го характеризират или най-общо, или само частично. Интересното е, че както пословицата си служи с картинни именувания на нещата, които трябва да се угадят, така и припевките на Еньовден прибягват често до тях, за да ни рисуват под образа на „калпа копраля“ овчаря, на „синьо сукно“ турчина, на „златна тояга“ кмета, на „червено було“ невестата и т. н. Картината се избира и по аналогия или друга някоя асоциация, подсказана от образната мисъл: „свито куче“ е сиромахът, „свещи по поле“ са попът, „черни гарвани“ са катранджията и т. н. Известни гатанки са като че ли напълно пригодни за еньовденски припевки и биха могли да се вземат наистина за такив а в някои краища. Срещу гатанката за „тъпан“ в Щип:

Одрано магаре низ село рика,

стои припявката за „гайдар“ в Никополско и Разградско:

Одрана крава през село ревс.

И много допирни точки било в елементи, било в конструкция и римуване има между гатанките и припевките.[126] Най-значителната разлика е навярно тая, че при гатанките описанието гледа да мистифицира читателя, за да не намери той тутакси решението на задачата; когато при обредното наричане подборът на елементи и характеристиката целят пряко предмета, по пра-

[126] За гатанките в ж. очерка на Х р. П. С т о и л о в, Класификация на бълг. нар. гатанки, СбНУН, ХХ Х , 1 сл.

вило — социалното положение на бъдещия съпруг. В гатанката твори духовитост и пресметливост, в наричането — нетърсеното сравнение или неволното поетическо възприятие.

Магически реквизити при гадаенето

Целият обред на наричането по Еньовден е свързан с традиционните магически реквизити, познати нам от другите народни обреди, особено от тия за лекуване.

Преди всичко тук спада „мълчаната“ или „неначета“ вода, черпена вечерта срещу празника. Китки, пръстени и други знаци се топят в нея, за да получат те нейното тайнствено освещение независимо от това, че мълчането при черпането ѝ от извора се спазва като един момент на габуиране срещу зли духове: — момата, която върши това действие, се намира извън обикновената си роля и трябва да вземе мерки, за да не пострада от невидимите зли сили.[126] Оставянето на котлето със знаците на открито, „на звездите“, е също тъй locus communis на магическата обредност, [127] както и покриването на котлето с червено було. Колкото се отнася до поставянето на котлето в градината под трендафила или под зелено дърво, лоза и т. н., там ние имаме обикновена контагиозна магия за здраве по силата на възгледа, че досягане със зеленина, цвят и плодно дърво придава благодатна сила на всичко. В София момите срещу Гергьовден вземат един ален конец (символ на здравето) и един жълт конец (символ на болките). Аления връзват на някой трендафил да пренощува, а жълтия на ръката си и преспиват с него. Заранта преди слънце жълтия конец от ръката връзват на трендафила, а пък аления от трендафила привързват на ръката си. Така момите ще бъдат алени и червени през годината като трендафила и жълтевината, болките, се закачат с конеца на шипката.[128]

Булката се избира да бъде дете от цяла къща, т. е. от щастливо семейство, гдето цари живот навред, и това хармонира с общия характер на обичая да се пожелава и угажда щастие и здраве. Все в тоя смисъл и други обреди знаят подобно семейно положение, така че хлябът за сватба напр. се меси с участието на две деца от две „цели къщи“ и брашното се меси, като се бъркне в него със зелени пръчки.[129] Отстраняване на идеята за

---

[126] Срещу известни болести се вари, в потайно време и без да се говори, „самодивски живак“. Болният трябва да го пие, без да говори, и си отива, без да се обръща назад. „Не обръща се, да не би болестта да се повърне и тръгне с него.“ С. Стамболиев, СбНУН, XXI, 49. Като се връщат от игрите на Иван Купало (вечерта на 23 юни), момите в Харковска губерния не се обръщат, за да ги не догони вещицата, която непременно присъствува там. П. Иванов, XVII. Сборник Харьлк. ист.-фил. общества. Харьков 1907, 158. Не само мълчана вода служи за народни екувания, но също и вода, която е стояла в паница да нощува в градината, СбНУН, VII, 142; VIII, 158.

[127] Интерес представлява с оглед към това оставяне на звездите следното народно лекуване. Когато малко дете страда от слабост, строшават над главата му — и то срещу нова сряда (първата сряда от новолуние) — в зелена паница едно яйце и поставят паницата завита с червен парцал, както и един черночирен нож под стрехата, да стои на звездите през нощта. На сутринта отиват преди изгрев-слънце и гледат на кой от турените в паницата три вълнени конеца (бял, червен и черен) се е захванало яйцето и според това гадаят каква е болестта на детето. С. Стамболиев, СбНУН, XXIX, 49. Срв. СбНУН, VIII, 151, 157, XII, 156.

[128] СбНУН, XIII, 171.

[129] Срв. СбНУН, IX, 38.

смърт и асоциация на обредното действие с жизнената сила на зеленото дърво са напълно уместни и при напяване на пръстените.

Най-сетне ако булката у нас запазва тук-таме в Тракия името к а л и н и ц а, това може да се дължи не само на реминисценция от гръцкото тъждествено название *χαλῃνύτσα* (от *χαλῄ-νυφίτσα* „хубава невеста", втората част деминутивум към *νύμφη, νύφη*),[130] но и на народноетимологическо сближение с роднинското означание к а л и н а (зълвата, или само най-голямата зълва, докато е мома),[131] както и с дървото „калина", използувано често в песните като символ :

Гази ли се тази вода студена?
Кърши ли се таз к а л и н к а ч е р в е н а.
Либят ли се до три моми сгодени?[132]

Калината (viburnum opulus) в народната поезия е често свързана с любовта на момък и мома и да се рони плодът ѝ, да се зоби той от птички, да се кършат нейните гроздове — значи да се любезничи с мома, да се иска любовта ѝ.[133]

---

[130] Ако невестулката се нарича и у гърците *νυφίτσα* (от *νύμφη*), за това няма никакви митологически основания (Д. М а т о в, Пер. спис., XII—XIII, 969), а само езиково-поетически. Срв. „байнова булчица", „царева невеста" за същото животно, Н. Г е р о в, Речник, I, 21; II, 10.

[131] Н. Г е р о в, Речник, II, 339.

[132] Б р. М и л а д и н о в и, Сборник, 390.

[133] А т. И л и е в, Калината в бълг. нар. песни, Денница, II, 1891, кн. 6, 266 сл.

ПРИБАВКИ

1. П. Р. СЛАВЕЙКОВ ЗА НЕСТИНАРИ И КЛИДОН

Гайда, г. III, Цариград, 15 юни 1866, брой 12, стр. 194—195, статия „Нрави и обичаи“.

На 24-и юния черквата празнува рождество на св. Иоанна Кръстителя, а между разни народи тойзи ден ся тържествува с някои външни обряди, на които происхождението може да ся отдаде на по древните религии на народите. Два по-главни от тези обряди, които виждами у гърците са Напяванието на Клидон и палението на огневе.

Напяванието на клидон служи да предсказва честь-та на онези, които си напяват. В навечерието на празникът събраното дружество натурват пръстените си в една съдина с вода, и наутре-та пред всичките един от тях вади тези пръстени по един, като изговаря съвременно стихове или други някои изречения, от които ся разгатва честьта на оногози на когото пръстенът ся изважда.

У българите также съществува тойзи обичай и ся отправя още по тържествено и церемониялно, но доколкото аз знам нийде в България не правят това на тоз ден, и повечето срещу Зимни свети Иван, илиИвановден, както казват, а по някъде и срещу Сурваки (срещу Васил). За тези обичаи ще говорим ний по на дълго друг път.

На остров Закинтос има обичай. На този ден момите изливат на равна площ малко едно количество крошум, та пригледват какъв образ ще вземе и по него заключават какво ще бъде званието на мъжът когато ще земе оная за която се лее крошумът. Ако на пример, крошумът ся излее в образ, който да доганя на кораб, зетят ще бъде моряк и др.

Освен това посред нощ, когато е най-тихо, напълнят си устата с вода, и ся издават на прозорецът, и първото име което чуят, вярват че то ще бъде името на жениха.

Първият обряд го има и у Българите и го казват леяние на Коситро, но не зная на здраво на кой ден именно го отправляват, знам само че кога ся някой залежи за много време болен, ходят та му леят коситро, и по образът, който ще земе излений̆т крошум, гадаят ще ся провдигне ли болний̆т или ще умре.

Вторият обряд същййт придружен с още церемонии отправляват Българските моми срещу Сурваки.

Палянието на огневете между някои народи в Европа, както и между Гърците става на 23-й Юния вечерьта. Мисля ся, че така ня-

как са празнували древните тази Епоха, по която слънцето като възлезе на най деличнийт белег от земята, денйете биват най дълги. Понеже празникът на рождество Кръстителево съвпада в тази епоха, Християните, като имали язическийт обичай да палят огневе по летнийт поврат на слънцето, посвятили го в тържествование на празникът Св. Ивана.

Палението на огневе е у Българите обряд, който отправляват на 8-й Марта през нощта срещу С в е т и 40, сиреч когато слънцето влязва в знакът на овен в който ден и Персите по вет обичай празнуват тойзи ден и полят свещи и м а ш а л и. А по някои места в България палят огневе на 25 Марта и ги предскачат уж за предопазвание от змиите, за които вярват, че през тойзи ден ся събуждали и испълзявали.

За горението на свещения пън срещу Бъдний вечер, обряд някога си общ на всякъде по България, а сега само в малко някои плънински страни варден, ще говорим друг път.

Твърде е любопитен и странен обичайт и обрядът на о г н е п а л е н и е т о, който ся овардил в някои Български села край Черно Море в Созополската област: Те села са Блаца, Мъжера, Перигопуло, Режево, М ъ р з е в о, чисто Български и Българо-погърчените Б р о д и л о в о, А г и о-С т е ф а н о и К о с т и.[1]

На Костадиновден тези села имат сборове, събират ся и на определено място в селото или край селото накладват един буен огън от 40 най-малко 50 кола дърва; насядват тогаз на трапези отстрана огънят, ядат, пият, и гайдите свирят. Като изгори огънят да няма пламък, а стане жар добър и хване отгоре малко пепел, тогаз хващат да ся разстават от трапезите, палят вощеници и ся кръстят та ся молят, като държат в ръка, всякой домашната си иконичка — изображение на св. Константин и Елена с дръжка отдолу. В това време к о г а т о, според тяхното казвание, х в а т и с в. К о с т а н д и н, р и п в а и, като държи иконичката в една ръка хваща да си къса дрехите и тича, та скача в огъня, играе из него с боси крака, или с калцуни и чорапи, но без друга обувка, и от как кръстоса няколко пъти през него хваща тогаз горката тичащец или ся връща в селото.

Когато аз обходих тези места случих ся при такъв един обряд в М а ж е р а. Като бяхми на трапезата отстрана огъня и ся хванаха някои те зеха да ся хвърлят в огънят да играят. Аз седях до домакиня на къщата в която бях слязъл,'а на среща ни седеше невестата му и майка му. Бях ся вгледал в невестата му: Тя държеше детенцето си, но когато я погледнах, вече беше прибледняла, изстинала и студен пот беше е побило. После това тя зе да почернява и завчас хвърли детето си пред свекърва си и викащец

[1] В селата, които наричами погърчени, жителите говорят един язик твърде особен,щото мъчно ги разбират другите гърци; те употребяват много думи български, но и много таквизи думи имат, които нито в Българскийт, нито в Турскийт ги има. Аз нямах .време, ни случай да мина през тези села и да направя някое изследование на язика, но в срещанието си с някои от жителите на тези села забелязих няколко думи твърде чудновати, напр. на х л я б ъ т викат п а з а н а. Твърде е вероятно, че тая дума има някои сходства с общата у нази дума х р а н а, старото значение на думата х р а н а е днес п а з я и др.

Също така и в самите Българи по тези страни има много таквизи думи от стари корени на язика, съвсем неупотребителни между нас.

т у-т у-т у, ето го, ето го, т у-т у-т у, рипна, завтече ся и скочи в огънят да играе с другите, и от там отиде в село. Свекървата зе детето и ний седяхми на съборът до вечерта комай: защото подир разижданието на огнеиграчите стават всички други по млади та ся улавят на хоро и играят около огънят. Играта ся продължава до залезвание на слънцето. Младите, таз годишните булки, ще играят боси и в играта си ще засягат да стъпват от край в горещият пепел на огъня. — Аз бях любопитен да видя краката на моята домакиня и млада огнеиграчка, но това ми никак не прилегна; впрочем тя ходеше на крака и шеташе обута в калци и в местеви от червеномурголяв шаяк. Свекървата ми разказва дълго и широко за този обичай и много анекдоти върху това как Созополският владика няколко пътя искал да го унищожи и какви нещастия последвали от това.

Тези, които ги прихваща св. Костадин, та играят боси в огънят казват ги Ищинари;[2] таквизи в едно село тряба да ся намерват малки, големи, женски, мъжки до 10—15 души, и те обикновено принадлежат на една породица.

Бивали са случаи, когато този обряд чрез съдействието на владиката е бивал запретен от местните власти, но и тогаз те са клали огневе скритом в къщията си и пак са играли.

Този обичай го поддържат повече жените.

Чорбаджията на селото ми ся искайваше че като владиката го бил клел да не заема участие в тези игри и да гледа да ся унищожи този обичай. Аз запретих, думаше, на домашните си да не ходят на общийт събор, но момичето ми за зла чест да бъде ищинар. То като го не пуснахме да иде на съборът, втресе го една люта треска, посиня и почерня като сукман, хвана да бълнува и удари го на полуда; майка му накладе огън в къщи и то, болно както беше, кръстоса няколко пъти огъня и му премина и треска, и всичко.

Това момиче беше домакинята, за която по горе расказах.[3]

2. ПРИПЕВКИ И НАРИЧАНИЯ НА ЕНЬОВДЕН (НОВА ГОДИНА, ИВАНОВДЕН, ГЕРГЬОВДЕН)

I. От Котел

Г. С. Раковски, „Показалец", 1859, 6; „Българска Старина", 1865, 32.

1. Коня язди, сокол държи.
   Седни, булка, подай пръстен[4] — Болярин.
2. Витка тояга прозор ми бие. — Войник.
3. Позлатен топор врата бие. — Богат.

---

[2] Тая дума трябва да е вещинари от вещ, вещер, вещица, то ест знающий, с ведящий. По свойството на Българский язик в-то ся отпуща в началото някои думи и особенно по тези странъ, тъй и ѣ-т често се изменува на и.

[3] Заб. — Макар в края на тая статия да е отбелязано „следва" („следи"), продължението въобще не се явява в Гайда. Може би Славейков е тъкмял да даде нататък ония факти, които се съдържат във втората му статия за нестинарите, печатана в сп. Ден от 1875 г. и препечатана по-късно в Българска христоматия, ч. I от 1884 г. Срв. по-горе, 23 сл.

[4] „Седни, булка, подай пръстен" се повтаря във всяка припявка.

4. Злати гривни на постеля дрънкат. — З л а т а р.
5. Искри изскачат из кузничка. — К у в а ч.
6. Бяло книже, черно мастило. — У ч е н н а к н и г а.
7. Цървул влачи, през дол бяга. — Х а й д у т е н.
8. Пърцалище на гноище. — Ш и в а ч.
9. Сивото куче на камаче. — С и р о м а х-п р о с я к.[5]

II. От Копривщица

Л. Каравелов, „Памятники нар. бита болгар", 1861, 175.

1. Коя е честита?[6]
   Коня язди, сокол държи,
   Него моя! — Б о л я р и н.
2. Коя е честита?
   Вита тояга прозор ми бие,
   Него моя! — В о й н и к.
3. Коя е честита?
   На стол да седи, със крак да съди. — Ч о р б а д ж и я.
4. Позлатен топор врата ми бие. — Б о г а т а ш.
5. Златни гривни на постеля дрънкат. — З л а т а р.
6. Бяло книже, черно слово. — У ч е н, п о п.
7. Кръвавица на полица. — С в и н а р.
8. Искри изскачат из кузничка. — К о в а ч.
9. Свито куче на бял камък. — О в ч а р.
10. Парцалище на гонище. — Ш и в а ч.
11. Аршин скача по постеля.
12. Попарен петел въз дол бяга, царвул стяга. — Х а й д у т и н.
13. Пръзалчица на раздрума,
    Който мине, пръзали се. — Р а з в а л е н ч о в е к.

III. От Панагюрище

В. Чолаков, Бълг. нар. сборник, 1872, 30

1. Коя е честита, на стол да седне,
   Свекру да съди, масло да кръти.
2. Коя е честита в много овце, говеда и коне.
3. Коя е честита в плесниви грошове.
4. Коя е честита в много жлътици.
5. Коя е честита на Божи-гроб да иде.
6. Коя е честита да иде на св. Иван.
7. Коя е честита годеник да изпрати на Св. Гора.
8. Коя е честита търговец да вземе.
9. Коя е честита в пияница мъж.

---

[5] В Горски пътник (1857), 170, Раковски дава, покрай някои от горните наричания, и следното: „Клон босиляк църква мете", за попски син или изобщо църковен служител.
[6] „Коя е честита" се казва в началото на всяка припявка, а „Него моя" — в края.

10. Коя е честита в зла свекърва.
11. Коя е честита в гуреливи деца.

IV. От Разградско

Н. Бончев, Сборник от бълг. нар. песни. Варна, 1884, 138.

1. Кървавица на пулица, лату, ладо,[7]
Извади, момне, маламен пръстен![8] — Свинар.
2. Две се игли бодум будът. — Обущар.
3. Скрип ножицки под ножицки. — Кожухар.
4. Привит кравай на купраля. — Чивчия.
5. Приз дол бяга, цървул стяга. — Хайдутин.
6. Желту булу трески влече. — Булка.
7. Дълга трипеза, чести кумати. — Чорбаджия.
8. Къса трипеза, редки кумати. — Сиромах.
9. Дибела дунда вину точи. — Пияница.
10. Искри изкачат из кузмичка. — Ковач.
11. Злата тояга приз село бяга. —
12. Удрана крава приз село риве. — Гайдарин.
13. Босу зайчи на лазурка. — Циганин.
14. Сралу кучи на камъчи. —
15. Упърпан пител на пъртинка. — Сиромах.
16. Самар скрипти приз планина. — Коняр.
17. Пълен губер със ивери. — Много деца.
18. Три фтиченца на пръчица. — Трима братя.
19. Кисъличка на стърници. — Лош човек.
20. Зилен супол на трипеза. — Циганин.
21. Гривни дрънкат на пустели. — Куюмджия.
22. Китка босилек у черкуви. — Поп.

V. От Еленско

Т. Ив. Михайловски, „Труд“, II, 1888, 1086; М. Арнаудов, СбНУН, XXVII, 1913, 355 сл.[9]

1. Която мома най-доброчеста,
Нейния пръстен най-напред излазя.
Ой ладо, ладо, момиче младо![10]
(Седни булка, подай пръстен).
2. През дол бяга, върви стяга. — Хайдутин.
3. Нова крина, вехто дъно. — Вдовец.
4. Бяла пола черкова мела. — Поп.
5. Червено було през поле трепти. — От далеко момък.
6. Сам си здравчец на корито. — Един на майка и баща.
7. Жулта дуля — търси място где да капне. — Стар човек.

---

[7] „Лату, ладо“ се повтаря в края на всеки стих.
[8] Тоя стих се повтаря след всяко наричане.
[9] № 1—24 са записани от Т. Ив. Михайловски, а № 25—48 от мен.
[10] Пее се на едни места само тоя стих, на други само следният. Те се повтарят след всяка припявка.

8. Плетена къща с леща пълно. — С и р о м а х.
9. Бяло картопи на дюген стои. — П а м у к ч и я.
10. Змей се вие на кладенец. — Ю н а к.
11. Игли стрехи пробадят. — Т е р з и я.
12. Ката вечер добър вечер. — С г л е д н и ц и.
13. Рано рани, фидан сади. — Б а х ч о в а н и н.
14. Сребърно тасче по море плава. — Г е м и д ж и я.
15. На стол седи, кесия върти. — Б о г а т а ш.
16. Черни ботушки на кон яздат. — Т ъ р г о в е ц.
17. Жълти чехлички по таван скриптят. — Ч е х л а р.
18. Парцалища на гноища. — К о ж у х а р.
19. Свито куче на боклуче. — С и р о м а х.
20. Три ерешки на попара. — Т р и с е с т р и и т р и м о м к а.
21. Опалена главня през плета прехвърлена. — К о м ш и я.
22. Вятър вей, книже люлей. — Д а с к а л.
23. Синьо небо, ясна звезда. — Х у б а в е ц.
24. Кървавица на полица. — С в и н а р.
25. Която й мома най-доброчеста.
Нейния пръстйън напред да излези.
Ой Йеньо, Йеньо, Йенюва буля.
(Ой ладо, ладо, мумичи младу)[11]
Сигни, извъди мълъмян пръстин!
26. Съмо здравчи на камъчи. — С а м с и н а м а й к а и б а щ а.
27. Честа круша стулувата. — С м н о г о б р а т я.
28. Игли стрехи путпуръхъ. — Т е р з и я.
29. Дребно просо през плет пресипва — С ъ с е д.
30. Свинска зурла, конска турба. — Ц и г у л а р.
31. Желта дуля приздреяла,
Саму глуда де да капни. — С т а р е р г е н.
32. На стол седи, с пиро пиши. — П и с а р.
33. Дълбоки мъзй, кални прагища. — Б а к а л и н.
34. Желто просо приздреялу. — С т а р е р г е н.
35. Руси бивули, дълги синджири. — К и р а д ж и я.
36. Кука, пука, по къщя ходи. — Д ю л г е р и н.
37. Самар скрипна през плънина. — Р а к л а д ж и я.
38. Земя купай, пари вади. — Б а х ч о в а н и н.
39. Бяла тояга ф черква флягва. — П о п.
40. Искри фъркът във каминка. — К о в а ч.
41. Главня плета путпаляши. — С ъ с е д.
42. Сврака цъцри над цядилу. — О в ч а р.
43. Келяви уши, златни убиций. — З л а т а р.
44. Пругурен губир пълин с чинета. — В д о в е ц с д е ц а.
45. Свито куче на буклука. — С и р о м а х.
46. Шита риза, недушита. — Щ е и м а с к о р о с г л е д н и ц и.
47. С две игли бодум буде. — К о ж у х а р.
48. Златно тасчи по море плува. — Б о г а т а ш.

[11] Този стих се казва вм. предишния, когато напяването се повтори на Нова година.

VI. От Горно Павликени

Н. Лазаров, СбНУН, XVI—XVII[12]

1. Козите идат, в село влизат.
   Бръкни, булне, извади пръстен.[13] — К о з а р.
2. Овцете идат, в село влизат.[14] — О в ч а р.
3. Надуто теле през село върви. — Г а й д а р.
4. Къса кучка пред дол бяга. — Х а й д у к.
5. Синьо сукно цоле кърши, — Т у р ч и н.
6. Сребърна чаша през Дунаф плава. — Ч у ж д е н е ц.
7. Дълга трева до Дунава. — Т е п а в и ч а р.
8. Круша руша родовита. — Р о д н и н а.
9. Шарени торби госте чакат. — Ж е н и т б а т а я г о д и н а.
10. Пъл козек с мраве. — Щ е и м а м н о г о д е ц а.
11. Гнило коте в леща вряло. — Т ъ р г о в е ц.
12. Чураво коте в паспал лежи. — В о д е н и ч а р.
13. Шарен кожух черква мете. — Д а с к а л.
14. Попарен петел на стряха седи. — К е х а я.
15. Мокри гащи на върлина. — Р и б а р.
16. Кална купраля на стряха виси. — О р а ч.
17. Прекършен аршин на одър седи. — А б а д ж и я.
18. Гривни звякат под възглаве. — З л а т а р.
19. На дюшек седи, жълтици чете. — Б о г а т а ш.
20. На стол седи, масло топи. — Ч о р б а д ж и я.
21. Дълги дисаги, късо магаре. — П р о с я к.
22. Босо зайче на прътинка. — С и р а ч е.
23. Едно сърче у градинка — Е д и н н а м а й к а.
24. Купа сено на въздруми,
    Кой как мини, оскубна си;
    И аз минах, оскубнах си. — Р а з в р а т н а ж е н а.

VII. От Бургаско

С. Русев, СбНУН, III, 273—274.

1. Клипало клепи, Еню ле,
   Рано в ниделя, срещту пониделник:
   Да се събират малките моми,
   Малките моми, Еню ле, и големите,
   Да слушат, Еню ле, да гледат. — В е н ч а в к а.
2. Како Стояно, Бояно,
   Мене ме мастур проуди,
   Да дадеш игла френгия
   Сукното да ти съшие,
   Сукното и кафтаноту. — Ш и в а ч.

---

[12] Даваме само припевките, които не се знаят в Еленско.
[13] Вторият стих се повтаря след всяко наричане.
[14] Така вм. козите, овците по-нататък за говеда, кобили, свинете.

3. Градила Дойка града Пиргуна,
Дюня го гради, нущя се сипи,
Камен по камен, дърво по дърво. — З и д а р.
4. Разболя се тенка Вела,
Разболя се по Илинден,
Та станала по Мариндеи,
Та поиска тенка Вела
Желта дуля и неранза
И петровка киселица. — Б о л е с т.
5. Голяма нива, редки кръстини,
Малка нива, чести кръстини,
Който е честит, той да е има. — Н и б о г а т с т в о, н и с и р о м а ш и я, с р е д н о.
6. Хундена кръпа, Неду, хундена,
И сватувите дуфтасали.
Ой Еню, Енюва буля,
Който е чистит, той да е носи. — Г о д е ж.
7. Рой са вие низ градина.
Ой Еню, Еню, Енюва буля,
Който е чистит, той да е има. — Ч е с т в п ч е л а р с т в о.
8. Овчер иде от одолу,
Вълна носи на манари.
Ой Еню, Еню, Енюва буля,
Койту е честит, ше му е стувари. — П р и д о б и в к а.
9. Запретни, Еню, бели ръкави,
Та бръкни, Еню, в сребарен бакрач,
Извади, Еню, енювска китка,
Койту е чистит, той да я носи. — З д р а в е.
10. Сурнупола мома,
Ниметена къща,
Изровена камина,
Ой, Еню, Еню, Енюва буля,
Който е честит, той да я има. — Л е н о с т.
11. С купаилка брашно копа,
Със шума се убува.
Ой Еню, Еню, Енюва буля,
Който е честит, той да добрува. — Б е д н о с т.

VIII. От Троян

В. Илиев, СбНУН, IV. 275.

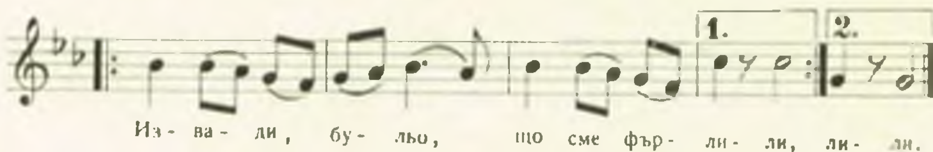
1. Свинска глава Васильова, тъй ладо-льо![16] — С в и н а р.
2. Царвул стяга, въз дол бяга. — Х а й д у т и н.
3. Русо зайче на пъртинка. — С и р а к.
4. Китка плава из яз, въз яз. — В о д е н и ч а р.
5. Куне с(т(ря)х)а огризуват. — Г о д е ж н и ц и.
6. Гривни дзвекат под възглаве. — Ч о р б а д ж и я.

[16] „Тъй ладо-льо" се повтаря след всяка припявка.

7. На стол седи, кєфа държи. — Кръчмар.
8. На иглица вечерица. — Терзия.
9. Шита риза недошита. — Ще се омъжи млада.
10. Зреяла дуля и презреяла. — Ще се омъжи стара.
11. Жълто було трєски сбира. — Ще пристане.
12. Свєщи светят по сѐ поле. — Поп.
13. Дълга трева до Дунава. — Арабаджия.
14. Скърбук памук през планина. — Кираджия.
15. Синьо сукно цволи кърши. — Бояджия.

IX. От Търговище

Р. Коджаманов, СбНУН, VI, 76.

1. Хой Еньо, Еньо, Енюва бульо,
Извади, бульо, що сми фърлили:
Паламарката с позлатен пръстен.

2. Синя кърпа по небе фърка.
3. На стол седи, със перо пише.
4. На миндер седи, със крака буюрдисва.
5. Дълга пържина вита с коприна.
6. Лапни главнята, хайде в комшиите.

X. От Никополско

Н. Гоневски, СбНУН, XV, 13.

1. Из село излазя, свинете ока,
Ой Еньо, Еньо, Енюва буля,
Я езвади, буле, що си гудила![16] — Свинар.
2. Из село излазя, стадо си мами. — Овчар.
3. Из село излазя, чердата ока. — Говедар.
4. Грабна главнята, ръгна из махлата. — Палич.
5. Из село излазя, купраля дрънка. — Орач.

---

[16] Припевките се пеят на Гергьовден. Двата стиха, „Ой Еньо, Еньо. . .", се повтарят след всяка припявка.

6. Дълга пържина с желта коприна. — Бояджия.
7. Опарен петел през село бяга. — Кехая.
8. Одрана крава пред село реве. — Гайдар.
9. Под възглавница му златни ножици. — Терзия.
10. На дюкен седи, с тарга го изнасят. — Пияница.
11. В трърница седи, глава си пощи. — Пчелар.
12. Дълга трапеза, редки комати. — Сиромах.
13. Съдрана черга пълна със деца. — Сиромах с много деца.
14. На миндер седи, желтици чете. — Богаташ.
15. На кон седи, търговец ходи. — Търговец.
16. На дюкен седи, желтици чете. — Бакалин.
17. Нова ле́мница (крина), вехто дъно. — Вдовец.
18. Завлечи навой, заприщи порой. — Ленив.
19. Прав седи, на тояга се подпира. — Просяк.

XI. От Лозенградско

М. Арнаудов, СпБАН. VI. 114.

1. Ой Яни, Яни, ти свити Яни,
   Извади, Яни, щу я нът вудъть![17]
   Който й чистит, чистит и рудувит,
   Негова китькъ напред да излези.
2. На тънку кресле стребърен дивит.
3. На бяла шия жълти алтъни.
4. Ф Стамбул да иди, гуведа да кара.
5. Скъсъну киче пълну със дяца.
6. Малка гърдинка пълна със (ѝ)чели.
7. На жилка да седи, бурчак да бире.
8. На бели нозн черни кундури.

XII. От Източна и Южна България

Д. Маринов, СбНУН, XXVIII, 499 сл.

1. Коя е честита,
   Клечка да хване, сребро да стане.[18]
2. Коя е честита,
   В нова къща млада невеста.
3. Сама купичка на кръстопътя. — Саме́ц, без баща и майка.
4. Три оряха на попара. — Сиромах.
5. Съдран чувал пъл със бълхи. — Много братя, но бедни.
6. В сред полето круша столовата. — Много братя, но богати.
7. Колко листе в горатa,
   Толко пари в кесия. — Богаташ,
8. Черни грошове в рогове лежат. — Богаташ.

---

[17] Тия два стиха се повтарят нат. при всяка припевка.
[18] Поместваме само наричания, които не се повтарят по-горе.

9. Кирлива пазва, желти алтъни. — Б о г а т а ш.
10. У кочия седи, алтъни брои. — Б о г а т а ш.
11. Вълшкава гуня под стреха стои. — О в ч а р.
12. Повит бръшлян на стенчушка. — К о з а р.
13. Кой е честит, честит берекетлия,
На трън да седи, пчели да рои. — П ч е л а р.
14. Мазно гърне на гробища. — С в и н а р.
15. Млечени клечки в бял бакрач стоят. — Г о в е д а р.
16. Коза врещи през дъбрава. — Г а й д а р.
17. Из дюкян ходи, лешници чупи. — Д ю к я н д ж и я.
18. На дюкян седи, коприна тегли.— Б о я д ж и я.
19. По небо хвърка злато, сребърце. — З л а т а р.
20. Червено вино, цъклена чаша. — К р ъ ч м а р.
21. Черни гарвани през поле хвъркат. — К а т р а н д ж и я.
22. Желта бъклица на Дунав плава. — Г е м и д ж и я.
23. Червен ластор диплос стои. — П р а м а т а р и н.
24. Злата тояга из село ходи. — К м е т.
25. Из черкви ходи, син-зелен кинтишчи влачи — П о п.
26. Тиха вода под къмъче. — К р о т ъ к м о м ъ к.
27. Из дюкян излиза, на стърга го носят. — П и я н и ц а.
28. Половин блюдо на стена виси. — В д о в е ц.
29. Шита риза недошита, на вратника прикачена. — Щ е п р и с т а н е.
30. Желта ружа през плет гледа. — С ъ с е д.
31. Коне стреха (росен) огризаха. — С к о р о ж е н и х л и.
32. Ниска къща, високи прагове. — Б е з д е т н и ц а.

СЪДЪРЖАНИЕ

Глава V

Прибавки

СТУДИИ ВЪРХУ БЪЛГАРСКИТЕ ОБРЕДИ И ЛЕГЕНДИ
акад. МИХАИЛ АРНАУДОВ
*
Изд. редактор *М. Чакърова*
Художник-редактор *Д. Донков*
Технически редактор *К. Иванова*
Коректор *М. Икономова*
*
Дадена за набор на 26. III. 1971 г.
Подписана за печат на 20. XII. 1971 г.
Формат 71/100/16 Тираж 3000
ЛГ III-8
Печатни коли 22 Издателски коли 26,18
Цена 3,80 лв.
*
Набрана и отпечатана в Печатницата на Издателството на БАН
София, кв. Гео Милев, ул. 36
Поръчка № 216